HANDBUCH
ZUM NEUEN TESTAMENT

6

DAS JOHANNES-EVANGELIUM

VON

WALTER BAUER

ZWEITE, VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1925

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, H. GRESSMANN, E. KLOSTERMANN, R. KNOPF †, E. LOHMEYER, E. PREUSCHEN †, L. RADERMACHER, P. WENDLAND †, H. WINDISCH,
HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

6

DAS JOHANNESEVANGELIUM

ERKLÄRT VON

D. WALTER BAUER
O. PROFESSOR IN GÖTTINGEN

ZWEITE, VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE

Lietzmann
1970

1 9 2 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

VORWORT

Das Vorwort will diesmal nur den Verpflichtungen Ausdruck geben, die ich nach zwei Seiten hin habe. Herr Geheimrat Prof. Dr. M. Lidzbarski hatte die große Liebenswürdigkeit, mich seine zur Zeit im Erscheinen begriffene Uebersetzung des mandäischen Ginza auf den Korrekturbogen benutzen zu lassen. So habe ich Bogen 1—23 (= S. 1—368) verwenden und nach L.s Ausgabe zitieren können. Für die dadurch ermöglichte Bereicherung des religionsgeschichtlichen Vergleichsstoffes spreche ich ihm meinen herzlichsten Dank aus. Beim Lesen der Korrektur hat mich Herr Lic. theol. Erich Fascher unterstützt. Auch ihm danke ich bestens für seine Mühewaltung.

Göttingen, im Dezember 1924.

Walter Bauer.

JOHANNES

INHALTSÜBERSICHT

1 1—18 Der Prolog.
1 19—12 50 I. Hauptteil: Jesu, des himmlischen Gesandten, Wirken in der Welt.
1 19—34 Der Vorläufer. 1 35—51 Die ersten Jünger. 2 1—12 Die Hochzeit zu Kana. 2 13—22 Die Tempelreinigung. 2 23—3 21 Nikodemus. 3 22—36 Jesus und der Täufer. 4 1—42 Jesus und die Samariter. 4 43—54 Krankenheilung in Kapernaum. 5 1—18 Die Heilung am Teich in Jerusalem. 5 19—47 Die christologische Rede. 6 1—13 Speisung der 5000. 6 14—21 Jesus wandelt über den See. 6 22—31 Die Zeichenforderung. 6 32—71 Die Rede vom Brot des Lebens und ihre Folgen. 7 1—52 Jesus beim Laubhüttenfest. [7 53—8 11 Die Ehebrecherin.] 8 12—59 Der Bruch Jesu mit dem Judentum. 9 1—41 Der Blindgeborene. 10 1—21 Die Hirtenrede. 10 22—39 Jesus auf dem Tempelweihfest. 10 40—11 44 Die Auferweckung des Lazarus. 11 45—57 Der Todesbeschluß des Synedriums. 12 1—8 Die Salbung in Bethanien. 12 9—19 Der Einzug in Jerusalem. 12 20—36 Jesus und die Heiden. 12 37—50 Rückblick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu.
13 1—20 29 II. Hauptteil: Jesu, des himmlischen Gesandten, Rückkehr zu Gott, seinem Vater.
13 1—30 Das letzte Mahl. 13 31—14 31 Der Abschiedsreden erster Teil. 15 1—16 33 Der Abschiedsreden zweiter Teil. 17 1—26 Das hohepriesterliche Gebet. 18 1—11 Die Verhaftung Jesu. 18 12 27 Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus. 18 28—19 16a Jesus vor Pilatus. 19 16b—42 Jesu Kreuzigung und Begräbnis. 20 1—20 Der Auferstandene.
20 30 31 Schluß des Evangeliums.
21 1—25 Ein Nachtrag.

Literatur. Alte Zeit. Herakleons Auslegung in Origenes' Kommentar zu Jo. Origenes Jokommentar ed. Preuschen (= Die griech. christl. Schriftsteller: Origenes IV) 1903. Chrysostomus 88 Homilien zu Jo, Mauriner Ausgabe tom. VIII 1728. Theodor von Mopsuestia Jokommentar, syrische Uebersetzung ed Chabot 1897. Cyrill von Alexandrien Jokommentar ed. Pusey 1872. Nonnus Metrische Paraphrase des Jo ed Scheindler 1881. Catena patrum graecorum in S. Jo ed. BCorderius 1630. Catena in ev. S. Joa. ed. Cramer 1841 (= Cat. graec. patr. in NT II 1844); Cramers Catene wird einfach als „Catene" zitiert. Augustin 124 tractatus in Jo, Migne P. lat 35 (1845). Theophylakt Jokommentar, Migne P. gr. 123 (1883) 124 (1879). Euthymius Jokommentar, Migne P. gr. 129 (1898). Beda Jokommentar, Migne P. lat. 92 (1850). Alkuin Jokommentar, Migne P. lat 100 (1851). Isho'dad Jokommentar ed. and translat. by M. D. Gibson (= Horae semiticae V. VII) 1911. Gregorius Barhebraeus Jokommentar ed. RSchwartz 1878.

Neue Zeit. Kommentare: LUTHARDT Das johanneische Evangelium ^{2}1875—76. BWEISS Das Johannes-Evangelium (= Krit. exeg. Kommentar über d. NT von HAWMeyer II^{9}) 1902. HHOLTZMANN Evang. des Jo (= Handcommentar z. NT IV 1) 3. Aufl. von WBAUER 1908. LOISY Le quatrième évangile 1903. ^{2}1921. HEITMÜLLER bei JWEISS D. Schriften des NTs ^{3}IV 1918. ZAHN Das Ev. des Jo (= Komm. z. NT IV) 1908. $^{5.6}$1921. MERX Das Ev. d. Jo (= Die 4 kanonischen Evang. nach ihrem ältesten bekannten Text II 2 b) 1911. FTILLMANN Das Joevangelium übersetzt und erklärt 1916. Dazu: BLASS Ev sec. Jo 1902. JGRILL Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. I 1902. II 1923. ESCHWARTZ Aporien im 4. Evang., Nachrichten der Göttinger Gesellschaft 1907 p. 342—372; 1908 p. 115—148. 149—188. 497—560 (wird mit Namen, Jahreszahl und Seite zitiert). JWELLHAUSEN Das Evangelium Johannis 1908. FRSPITTA Das Joev. als Quelle der Geschichte Jesu 1910. BWBACON The fourth Gospel in Research and Debate 1910. ^{2}1918. FOVERBECK Das Joev., Studien zur Kritik seiner Erforschung, herausgegeben von CABernoulli 1911. BWEISS Das Johannesevangelium als einheitliches Werk 1912. CCLEMEN Die Entstehung des Johannesevangeliums 1912. HLJACKSON The Problem of the Fourth Gospel 1918. CFBURNEY The Aramaic Origin of the Fourth Gospel 1922 (vgl. CHCTORREY The Aramaic Origin of the Gospel of John: Harvard Theol Review XVI 1923 Nr. 4). STRACK-BILLERBECK Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II 1924 Zur strophischen Gliederung des 4. Evangeliums vgl. DHMÜLLER Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie: Sitzungsber. d. Akad. der Wissensch. zu Wien, philos.-hist. Klasse Bd. CLXI 1909 Abhdlg. 8.

Das AT wird, wo nicht direkt auf den Grundtext verwiesen ist, stets nach Kapitel und Vers der LXX (ed. Swete) zitiert, die „Pseudepigraphen", soweit sie nicht griechisch vorhanden sind, nach E. Kautzsch Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT 1900, Philo nach §§ Cohn-Wendlands und p. Mangeys. Die Inschriften werden, abgesehen von den wenigen Fällen, in denen eine andere Quelle in unmißverständlicher Weise angegeben ist (dazu rechne ich auch CIG = Corpus inscriptionum Graecarum und IG = Inscriptiones Graecae), angeführt nach W. Dittenberger Sylloge inscriptionum Graecarum ^{3} I—IV (= Syll.) 1915—1924 und Orientis Graeci inscriptiones selectae I II (= Or. inscr.) 1903—1905. Bei den Papyri bedeutet BGU = Aegypt Urkunden aus den Museen zu Berlin I—IV 1895 ff. P. Oxy. = The Oxyrhynchus Papyri 1898 ff. P. Fay. = Fayûm Towns and their Papyri 1900. P. Tebt. = The Tebtunis Papyri 1902. 1907. P. Amh = The Amherst Papyri II 1901. P. Lond. = British Museum Papyri ed. F. G. Kenyon u. H. J. Bell I—V 1893 ff. Sonstige Papyruspublikationen sind ohne Gebrauch ständiger Sigla deutlich gekennzeichnet. S ist der Codex Sinaiticus (sonst ℵ). Als Text ist die Ausgabe von E. Nestle ^{11}1920 zugrunde gelegt. Abweichungen werden jedesmal begründet.

Das Verzeichnis der Exkurse befindet sich am Schluß.

Kopfleiste: Jerusalem von Osten.

VORBEMERKUNG

Das 4. Evangelium kann religionsgeschichtlich nicht verstanden und ausreichend gewürdigt werden, wenn man unterläßt, es in den Strom des religiösen Lebens seiner Zeit hineinzustellen und mit von da aus zu begreifen. Es genügt keineswegs, auf die anderen Aeußerungen christlichen Glaubens aus der Frühzeit unserer Religion zu achten. So deutlich es ist, daß Jo mit ihnen zusammengehört, sich an sie anschließt, ihnen zur Seite geht oder auch sie vorbereitet, so sicher verfügt er über eine Reihe von Worten, Ausdrücken, Ideen, Begriffen und Bildern, die sich weder von dort her, noch aus dem AT und dem Judentum genügend erklären. Auf sie fällt mancherlei Licht aus der Welt des Synkretismus. Will man daraus wirklichen Nutzen ziehen, so gilt es Ernst zu machen mit der weitverbreiteten Einsicht, daß, was wir „Gnosis" nennen, seiner Art nach nur eine Teilerscheinung dieses Synkretismus, ein im Grunde vor- und außerchristliches Gebilde ist, so daß Zusammenklänge des „gnostischen" Denk- und Sprachgebrauchs mit der Anschauungs- und Redeweise unseres Evangelisten keineswegs ohne weiteres aus einer Beeinflussung jenes durch diese erklärt werden dürfen, vielmehr das Gegenteil das zunächst Wahrscheinliche heißen muß. Neben rein heidnischen Typen der Gnosis, wie etwa der ursprünglichen Lehre Simons des Magiers, der heidnischen Naassenerpredigt, die Hippolyt seinem Elenchos in überarbeitetem Zustande einverleibt hat (Reitzenstein Poimandres 1904, 81—102), und dem Hermetischen Schriftenkreis finden wir in unseren Quellen Formen, in denen das Heidnische dominiert und das Christliche eine durchaus untergeordnete und sichtlich sekundäre Rolle spielt. Erst allmählich wachsen Gnosis und Christentum so eng zusammen, daß auch von diesem erhebliche Einwirkungen ausgehen, bis es dann beherrschend in den Mittelpunkt tritt und Denk- und Ausdrucksweise der Gnosis maßgebend bestimmt. Neben der heidnischen Gnosis steht eine judaisierende, in einer uns hier besonders lehrreichen Gestalt vertreten durch die Oden Salomos (sie werden zitiert nach der Uebersetzung Greßmanns bei Hennecke Nt Apokryphen [2] 1924, 437—472, von denen die meisten überhaupt nichts spezifisch Christliches enthalten, während einige andere solches als dünnen Firnis zeigen. Eine sehr ursprüngliche, abseits vom Christentum gewachsene Form synkretistischer Gnosis lehrt uns ferner das Mandäertum kennen, dessen Anfänge jedenfalls in Zeiten zurückreichen, die der Entstehung des 4. Evangeliums vorausliegen (Lidzbarski Mandäische Liturgien 1920, XVI; Einleitung zum Ginza. Reitzenstein Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1919, 12. Abhdlg. S. 37 f. Auch WBrandt Die mandäische Religion 1889, 167 ff.; Mandäische Schriften 1893, VIII—XIII. KKeßler PRE [3] XII 165 f.; zurückhaltender Greßmann Zeitschr. für Kirchengesch., neue Folge IV 1922, 165—170). Wohl führen uns die Quellen des Mandäertums, wie wir sie heute besitzen, in keine wohlgeordnete Gedankenwelt hinein. Da wogt es vielmehr durcheinander, wechselt die Namen und wiederholt sich unaufhörlich. Aber auch das ist nur wieder ein Beweis dafür, daß diese Literatur und die in ihr dargestellten Anschauungen eine lange Geschichte hinter sich haben müssen, die sie zu dem gemacht hat, was sie jetzt sind, sie so geformt hat, wie sie sich nunmehr geben. Bei alledem treten

die Ideen, die von Anfang an die leitenden gewesen sind, klar genug heraus. Und sie, wie die verwendeten Begriffe, Ausdrücke und Bilder rufen uns stets aufs neue das Johannesevangelium ins Gedächtnis. Daraus ist um so mehr zu lernen, als an keiner Stelle (und dieses Urteil ist auf das Verhältnis des mandäischen Schrifttums zum ganzen NT auszudehnen) die Gleichheit eine derartige ist, daß man Abhängigkeit der einen Größe von der anderen behaupten dürfte. Vielmehr müssen beide dem gleichen Anschauungskreis entsprossen sein und an demselben Schatz der Begriffe, Symbole und Bilder, überhaupt religiöser Anschauung und Sprache Anteil haben. Eng verwandt mit der mandäischen Lehre ist bei aller Verschiedenheit die manichäische, an der wir sehen, wie eine synkretistische orientalische Religion bei ihrem Vordringen nach dem Westen andere Bildungen in sich aufnimmt und sich auch mehr und mehr christianisiert (KKeßler PRE ³ XII 182 46 ff., Reitzenstein Die hellenistischen Mysterienreligionen ² 1920, VI, Bousset Kyrios Christos ² 1921, 142, PWendland Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum ² 1912, 167).

Zur Feststellung der Zusammengehörigkeit der verschiedenen hier namhaft gemachten Ausprägungen der „Gnosis", sowie zur Begründung der Tatsache, daß ihre Wurzeln bis in die vorpaulinische Zeit zurückreichen müssen, kann uns das apokryphe Wort I Cor 2 9 den Dienst einer Leitfossilie leisten. Zu I Cor 2 9 ist in diesem Handbuch² bemerkt worden, daß der Spruch außer in dem, von I Cor abhängigen I Clemensbrief (34 8), auch in der Eliasapokalypse, dem lat. Text der Himmelfahrt des Js (11 34) und den Mandäischen Liturgien S. 77 4 Lidzbarski stände. Man mag sich hier daran erinnern, daß die Himmelfahrt des Js mit ihren Kleidern, Thronen und Kronen, den Gerechten Adam, Abel, Seth (Kap. 9) und manchem anderen stark an das Mandäertum erinnert. Wichtiger ist die Feststellung, daß sich der eigentümliche Satz auch sonst gerade bei „Gnostikern" vorfindet. Der kein Pauluswort enthaltende II Clemensbrief hat ihn (11 7) zwischen einem nicht identifizierbaren Zitat (11 2—4) und einem solchen aus dem Aegypterevangelium (12 2). Der „Ophite" Justin las ihn in einem von ihm hochgeschätzten Baruchbuch (Hippolyt, Elench. V 24 1. 26 16. 27 2 Wendland), und zwar unmittelbar neben einem Satz, der wiederum sehr „mandäisch" anmutet, da er eine Taufsitte voraussetzt, die auch das Trinken des heiligen Wassers vorsieht (Hippolyt V 27 2. S. unten zu 4 14). Die gnostischen Thomasakten bringen das Wort in einem Zusammenhang, der ebenfalls ausgesprochen „mandäisch" klingt (36). Die Petrusakten haben es in einer ganz und gar „gnostischen" Umgebung (39), in nächster Nachbarschaft mit einem Zitat, das nach dem Aegypterevangelium schmeckt (s. o. d. II Clemensbr.). Thomas- und Petrusakten waren bei den Manichäern geschätzt (Augustin, c. Adimant. XVII 5; vgl. EHennecke Neutestamentliche Apokryphen ² 1924, 227). So wundern wir uns nicht weiter, in den manichäischen Handschriftenresten in Estrangeloschrift aus Turfan (II. Teil herausgeg. von FWKMüller Anhang zu den Abhdlgen der Preuß. Akad. der Wissenschaften 1904) M. 789 S. 68 der Stelle zu begegnen: *damit ich euch erlöse von dem Tode und der Vernichtung, ich will geben euch, was ihr mit dem Auge nicht gesehen, den Ohren nicht gehört und nicht ergriffen mit der Hand;* ebenso M. 551 Rückseite (S. 67 f). Die Worte, die hier über 1 Cor 2 9 hinausgehen, bilden eine Brücke zu I Jo 1 1 hinüber (vgl. auch Hermetische Schriften V 2 VII 2 ed. Parthey, Hermetis Trismegisti Poemander 1854). Zum Alter der in den mandäischen und manichäischen Texten vorliegenden Ideenwelt s. auch MDibelius, Ergänzungsband zu diesem Handbuch 495.

I 1—18 Der Prolog.

Der λογος. Die Art, wie der Prolog 1 den Logos einführt und dann weiterhin von ihm redet 14, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß den Lesern nichts Neues gesagt, sondern ein Begriff gebraucht wird, der ihnen unmittelbar verständlich ist. Denn nicht, daß es einen Logos gibt, wird ihnen auseinandergesetzt, sondern sie werden vielmehr darüber aufgeklärt, was von dem ihnen bekannten Logos zu halten sei: er war bereits am Anfang und wurde Fleisch. Daraus folgt, daß der vierte Evangelist jedenfalls nicht derjenige war, der den Begriff in die christliche Vorstellungswelt eingeführt hat. Begegnet uns der Ausdruck auch in den erhaltenen paulinischen Briefen nicht, so hat der Apostel doch Anschauungen von dem präexistenten, beim Vater weilenden, ihm wesensgleichen, an der Schöpfung beteiligten, Mensch werdenden Christus entwickelt, die denen von Jo sehr ähnlich sehen. Das verdient Beachtung; denn auch Jo gebraucht den Logosbegriff, um den Helden seines Evangeliums zu bezeichnen. Was will er damit von ihm aussagen? Weder die Predigt Jesu noch die Schriften des NTs, in denen das Wort in gleicher Bedeutung noch I Jo 1 1 Apc 19 13 vorzukommen scheint, geben uns Aufschluß über die Art seiner Verwendung im Prolog. Zwar ermittelt Zahn (Jo p. 97—107), eine Ansicht von Hofmanns umbildend, vor allem aus den angeführten beiden Stellen, die er mit gewissen Aeußerungen der nachapostolischen Zeit in Verbindung bringt (besonders Ignatius Rom 2 1 8 2; Eph 3 2 17 2; Magn 8 2 εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν), daß der Logosname Jesus als den bezeichnen solle, der als menschliche Person in seiner gesamten Erscheinung und Betätigung das in die Welt hineingesprochene, vollkommene und alle vorangegangenen Offenbarungen abschließende Wort Gottes ist. Jedoch fügen sich die Aussagen des Prologs, die bereits den präexistenten Christus Logos nennen und die Wendung ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 14 enthalten, nur äußerst gezwungen dieser Deutung. Der Versuch, als Quelle des johanneischen Logosbegriffs alttestamentliche Sprüche, die vom Worte Gottes handeln, zu betrachten, wie ihn vor allem BWeiß macht (Bibl. Theologie § 145 b, bei Meyer [9] p. 35 ff.), führt freilich ebensowenig zu einem befriedigenden Resultat. Mag auch der Prolog 1. 3. 4. 10 auf Gen 1 1—3 anspielen, so steht hier noch keineswegs wie dort „das Wort“ selbständig neben Gott, ja es wird sogar noch nicht einmal namhaft gemacht. Und wenn die hebräische Poesie mit ihrer Bildersprache das Wort Jahwes gelegentlich personifiziert (Ps 32 6 106 20 147 4 Jes 55 11), ihm metaphysische (Jes 40 8) und sittliche (Ps 32 4) Eigenschaften beilegt, so ist von da aus doch ein sehr weiter Weg zu dem als Person neben Gott tretenden Logos des vierten Evangeliums. Aehnliche Verselbständigung erfährt im AT zudem auch der Geist Gottes (Gen 1 2 Jes 11 2), ebenso seine Herrlichkeit (Ex 24 16. 17 33 19), seine Macht (Ps 53 3), der Hauch seines Mundes (Ps 32 6), vor allem aber seine Weisheit. Diese finden wir bereits im hebräischen AT mit Wendungen geschildert, die vielfach an Joh 1 1 ff. gemahnen. Und die palästinensische Literatur außerhalb dieses Kanons spinnt den Faden weiter. Aus Anfängen, die auch hier als Ausflüsse dichterischen Geistes zu begreifen sind (Jer 10 12 Job 12 13 28 12—28 Ps 103 24), hatte sich, wohl nicht ohne Einwirkung von außen, eine Theorie herausgebildet, welche die Weis-

heit Gottes selbständig machte und als Eigenwesen von Gott unterschied. Das Hauptmotiv dieser Entwicklung liegt in dem Bestreben des Spätjudentums, den Gottesbegriff so überweltlich als möglich zu fassen. Der allmächtige Schöpfer wird der Welt in unnahbare Fernen entrückt, der heilige und gerechte Gott vor jeder Berührung mit der sündigen Welt gesichert. Da aber der Glaube den Gedanken der fortdauernden Einwirkung der Gottheit auf die Welt und die Menschen in ihr nicht missen kann, ohne abzusterben, ergibt sich die Notwendigkeit, die Kluft zwischen beiden zu überbrücken. Für die volkstümliche Vorstellung treten hier die Engel ein, die den Willen Gottes in der Welt vollziehen. Mehr spekulativ gerichtete Geister knüpften an jene poetischen Ausdrücke an, um gewisse Eigenschaften und Betätigungen Gottes zu verselbständigen und sie dann als persönliche Größen zwischen Schöpfer und Schöpfung einzuschieben. An erster Stelle unter diesen Hypostasen steht die Weisheit Gottes. Es ist gewiß mehr als dichterische Symbolik, wenn sie Prov 8 22 – 9 10 als das erste aller Geschöpfe beschrieben wird, als Werkmeisterin Gott zur Seite und den Menschen eine Führerin auf dem Pfade des Lebens (s. auch 1 20. 21 3 19. 20). Auch bei Jesus Sirach kommt die Weisheit als erstes Geschöpf Gottes aus seinem Munde hervor und wirkt als Erzieherin der Menschen (1 1—10. 14—20 4 11 – 19 6 18—22 14 20—15 10 24. 51 23 - 31). Vgl. Bar 3 14 – 38 Hen 42 1. 2 91 10 Slav. Henoch (Abh. der Göttinger Ges. d. Wiss. N. F. I 3, 1896) Rec. A 30 8 33 4. Noch weiter ausgebildet tritt uns diese Spekulation auf dem klassischen Boden der Vereinigung jüdischen und griechischen Geistes, in Alexandria-Aegypten entgegen. Ist doch auch die LXX ein Beweis für die hier besonders lebendige Sucht, das althebräische Gottesbild mit dem Begriff des Absoluten zu vertauschen. Sap 7—9 erscheint die Weisheit als eine aus Gottes Wesen stammende Gehilfin Gottes. Sie ist lauterer Ausfluß aus der Herrlichkeit des Allmächtigen, eingeweiht in seine Einsicht und so befähigt, aus den Ideen Gottes diejenigen auszuwählen, die zu Werken werden sollen. Sie ist Beisitzerin auf Gottes Thron, war zugegen, als er die Welt schuf, und kennt seinen Willen. In der Welt wirkt, beaufsichtigt, regiert, erneuert sie, was da ist. Das alles erinnert so stark an den jo Prolog, daß man diesen neuerdings als einen ursprünglichen Hymnus auf die Sophia hat deuten wollen (RHarris, Athena, Sophia and the Logos: Bull. of the J. Rylands Libr. VII 1, 1922 p. 56—72; vgl. von demselben The Origin of the Prologue to St. John's Gospel 1917) oder doch annahm, daß Jo 1 1—18 eine Vorlage verarbeitet wäre, die einen alten Mythos enthielt, in dem bereits hellenistisch-jüdische Kreise die Σοφία in den Λόγος verwandelt hatten (Bultmann, ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ HGunkel dargebracht II 1923 1 ff. bes. 10. 11. 13 f.).

Aber ob sich Jo nun in einer literarischen Abhängigkeit befindet, oder ob er aus dem Eigenen schafft (s. z. 1 6), daß er der Σοφία-Spekulation die Λόγος-Idee vorzieht, ist sehr begreiflich. Will er doch das präexistente Wesen mit einer männlichen Gestalt gleichsetzen. Die Σοφία würde seinen Zwecken nur recht mangelhaft gedient haben. Er war aber auf sie ja gar nicht angewiesen. Finden wir doch auch den Logosbegriff in einer Weise verwertet, die sich mit der Art seines Gebrauchs im Prolog vergleichen läßt, vor allem auf alexandrinischem Boden. Was man in dieser Hinsicht aus Palästina beibringen kann, ist unzulänglich. Aeußerungen wie Sir 39 17 42 15 43 28 gehen nicht über die Linie der im hebräischen AT vorkommenden Personifikationen hinaus. Und von der in den Targumim begegnenden Vorstellung von dem Wort (מֵימְרָא) Gottes als Hypostase läßt sich, falls dieses Verständnis der in Betracht kommenden Stellen überhaupt berechtigt ist (s. darüber Strack-Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud u. Midrasch II 1924, 302—333), weder zeigen, daß sie schon zu neutestamentlicher Zeit lebendig war, noch daß sie frei von Beeinflussung durch alexandrinisches Denken entstanden ist. Dieses hat jedenfalls in umfassendem Maße mit dem Logosbegriff operiert. Vgl. Sap 18 15 f. ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων

ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἦλατο γῆς· ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου· καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς. Vgl. 91. Am gründlichsten kennen wir die Logoslehre Philos. Sie diente ihm dazu, das Verhältnis des schlechthin überweltlichen, ja unerkennbaren, weil eigenschaftslosen Gottes zur Materie zu erklären. Der Inbegriff aller göttlichen Betätigung der Welt gegenüber, das ist der Logos. Das Problem, das andere Juden mit Hilfe der Weisheitsspekulation lösten, sucht er durch die Logosidee zu bewältigen. Aber wo nahm er sie her? Der Logosbegriff, wie Philo ihn handhabt, hat ohne Zweifel seine stärkste Wurzel in der griechischen Geisteswelt, deren Gedanken bei ihm einen Bund eingehen mit Religion und Theologie des Judentums und Elementen heidnischer Volksfrömmigkeit. Läßt sich die Logosvorstellung bei den Griechen auch bis auf Heraklit von Ephesus zurückführen, so ist doch für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie nächste Voraussetzung die stoische Lehre von dem Logos als der Weltvernunft und dem Weltgesetz, der zugleich der Inbegriff aller in der Welt wirkenden Kräfte und als solcher Wurzel und Summe unendlich vieler Logoi ist. Bei Philo findet sich dieser Gedanke von den Logoi verknüpft mit der platonischen Lehre von den Ideen, den Urbildern der sichtbaren Dinge. Zugleich aber wird hier der Logos, anders als beim stoischen Pantheismus, sowohl von Gott als von der Materie unterschieden und zwischen beide hineingestellt. So konnte er zum Mittler der Weltschöpfung, ebenso aber auch zum Organ der göttlichen Weltregierung und zum Prinzip der Offenbarung werden. Freilich vermag das Gebilde des philonischen Logos seinen Ursprung aus verschiedenen Quellen nicht zu verleugnen. Denn einerseits bedeutet er den persönlichen Mittler zwischen Gott und Welt, andererseits wird er doch auch immer wieder zur schöpferischen und ordnenden Vernunft, zum göttlichen Prinzip des Guten und Wahren im Menschengeist, so daß die Frage nach der Persönlichkeit dieses Logos nicht zur Ruhe kommen will. Eingehender orientieren: Zeller Die Philosophie der Griechen III 2 [4] 1903 p. 417—434. Heinze Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872. Siegfried Philo von Alexandria 1875 p. 219 bis 229. Wendland Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern 1895 p. 1–75. Aall Geschichte der Logosidee 1896. 1899. Bréhier Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 1907 p. 83—111. Schwartz Aporien im 4. Ev. IV = Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1908 p. 537 bis 556. Bousset Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom 1915 1 ff. Weitere Literatur über Philo bei Schürer Geschichte des jüd. Volkes [4] III 1909 p. 696–698.

Wie nahe sich die Vorstellungen Philos, spez. bezüglich des Logos, mit der Gedankenwelt des 4. Evangeliums berühren, dafür wird die Einzelerklärung die Belege beizubringen haben. Doch ist durch solchen Nachweis nur die Tatsache der Identität der geistigen Atmosphäre sicherzustellen. Aber diese Luft umweht natürlich nicht nur Philo und Jo. Jener ist uns überhaupt weit weniger als selbständiger Theologe interessant, wie als Zeuge einer eigenartig gefärbten Religiosität, als Fortpflanzer überkommener Vorstellungen und ihrer Ausdrucksformen. So ist auch mit keinerlei Gewißheit zu behaupten, daß unser Verfasser Schriften des Alexandriners gelesen habe. Den fort und fort sich aufdrängenden Parallelen, die ebensosehr die gesamte Weltanschauung, die Geschichtsbetrachtung und Schriftbenutzung wie Einzelheiten betreffen, stehen Differenzen gegenüber, die nicht zu übersehen sind. Jo zeigt sich durchaus vom religiösen, nicht vom metaphysischen Gesichtspunkt beherrscht. Ihm ist der Logos daher weniger Träger einer Einwirkung Gottes auf die Welt als Vermittler der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, die so das Heil erlangt. Der johanneische Logos zeigt nichts von der schillernden Zweideutigkeit, die das Charakteristikum des philonischen aus-

macht. Er ist durchaus Persönlichkeit und — für Philo ein unmöglicher Gedanke — innigste Verbindung mit der σάρξ, dem widergöttlichen Prinzip, eingegangen. Dadurch, daß er den Logos unzweideutig als Person faßt und in der menschlichen Gestalt Jesu Christi wiederfindet, entfernt sich Jo wohl am weitesten von Philo. Daraus ergibt sich für die Gewinnung des richtigen Verständnisses der johanneischen Auffassung als unbedingtes Erfordernis, daß man den Hinweis auf den philonischen Logos ergänze durch einen Blick auf jene Faktoren, die auf die Verpersönlichung des Logos hintreiben, die schon bei Philo in dieser Richtung drängten und deren Einfluß bei Jo noch klarer zutage tritt. Das sind nun aber neben jenen Bedürfnissen, die nach persönlicher Vermittlung zwischen den Menschen und der fernen Gottheit riefen, und vor ihnen gewisse Elemente der Mysterienfrömmigkeit und heidnischer Volksreligion. In jener Hinsicht ist an den ἱερὸς λόγος zu erinnern, die im Kult zum Vortrag kommende heilige und geheimnisvolle Offenbarung, die fast persönlich neben der Gottheit steht (vgl. zur Personifizierung des Wortes Gottes außer dem alttestamentl. Material noch Jo 8 37 12 48 Col 3 16 II Th 3 1 II Tim 2 9 Tit 2 5 I Petr 1 23 Hebr 4 12. 13 und s. Bréhier, a. a. O. 101). Wichtiger ist das andere. Für die populäre Betrachtung hatte sich die Logosidee mit dem alten Götterglauben zu verbinden begonnen. Die stoische Volkspredigt lehrte in Hermes, dem Sohn des Zeus und der Maia, den Logos erkennen, „den die Götter aus dem Himmel zu uns gesandt haben". Sie nennt ihn Heiland (σωτήρ) und Götterboten, der den Menschen meldet, was von den Göttern kommt, und ihnen deren Willen kundtut (Cornutus Theologiae graecae compendium ed. Lang 1881, Kap. 16. Vgl. auch Jo. Lydus de mensibus IV 76 p. 129 Wünsch, die heidnische Naassenerpredigt [Hippolyt, Elench. V 7 29 Wendl. = Reitzenstein, Poimander S. 88 § 11], die Hermes als λόγος, ἑρμηνεύς, δημιουργός und ψυχαγωγός einführt, sowie Justin, Apol. I 22, 2. 21, 2). Mochten solche Aeußerungen auch im Munde der Philosophen der pantheistischen Grundanschauung keinen Eintrag tun, der gemeine Mann mußte sie anders auffassen und hat sie anders verstanden. So war in Aegypten aus Bestandteilen alteingesessener Religion, Elementen griechischer Götterverehrung und stoischer Philosophie ein religiöser Glaube erwachsen, für den sich der Kult des Hermes als Logos mit der Verehrung des ägyptischen Gottes Thot verschmolzen hatte (vgl. Plutarch de Iside et Osir. 54 f.). Hier war man in höherem Grade religiös interessiert als Philo, sah in dem Logos daher zwar auch das Organ der Schöpfung, in erster Linie jedoch den Mittler der göttlichen Offenbarung und der Wiedergeburt und wies den Begriffen Wahrheit, Licht und Leben eine Hauptrolle zu. Die Hermetische Literatur ist dafür unsere wichtigste Quelle. Doch muß zur Vervollständigung unseres Bildes noch darauf verwiesen werden, daß sich auch außerhalb der Einflußsphäre des griechischen und ägyptischen Geistes Spuren einer Logos- oder Wortspekulation finden. Zwar, was man aus Babylon beigebracht hat (s. darüber EKrebs Der Logos als Heiland im 1. Jahrh. 1910, 29—32), überzeugt nicht sehr, und auch Indien wird fürs erste noch aus dem Spiel bleiben müssen — trotz der Mitteilung Hippolyts (Elench. I 24 2), die Brahmanen bezeichneten Gott als φῶς und λόγος. Näher kommen wir dem Geist der jo Logosidee, wenn in der zoroastrischen Religion Armaiti, die Ergebenheit, Vohu Mano, die gute Gesinnung (s. unt. zu 1 3), und Asha, die Wahrheit, das Gesetz und der rechte Glaube personifiziert werden (Bertholet Religionsgesch. Lesebuch 1908, 330). Besonders aber ist es bemerkenswert, daß bei den Mandäern, Rechtes Ginza XV 1 S. 295 Lidzb. Anoš, der große Uthra seine Verkündigung beginnt: *„Ich bin ein Wort, ein Sohn von Worten"*. Auch Adakas trägt hier geradezu den Beinamen „das Wort" (Reitzenstein D. mandäische Buch des Herrn der Größe 1919, 45) und Jawar-Ziwa, der Sohn des Lebens *wurde das Wort des Lebens* (vgl. 1 Jo 1 1) *genannt* (Recht. Gin. XIV S. 289 L.; vgl. 291 31). Im Qolasta, der mandäischen Taufliturgie, heißt Jokabar *das Wort des Lebens, das zu den gerechten und gläubigen Männern aus dem*

Hause des Lebens gekommen ist (XXII S. 35 Lidzbarski Mandäische Liturgien 1920), oder es erscheint das personifizierte *Wort der Wahrheit* bei den Gläubigen (Mand. Lit. S. 214 L.). Auch die Manichäer haben eine Klasse von Gottwesen, λόγοι genannt (Reitzenstein D. iranische Erlösungsmysterium 1921, 55). In dem manichäischen Fragment T. II, D. 178 4 (in Uebersetzung von Andreas bei Reitzenstein D. mand. Buch 48) endlich wird Mani bezeichnet als *lebensvolle Weisheit, Erstgeborener, mächtiger Befehler, Gott, mein Herr Mani, unser Herr von lieber Art; der aus Erbarmen weltliches Aussehen* (?) — *[vor ?] den Menschen das Zeichen machte* (?) *sichtbar. Lebendige Rede* ... Vgl. RReitzenstein Zwei religionsgeschichtliche Fragen 1901 p. 47–132: Schöpfungsmythen und Logoslehre; von demselben: Poimandres 1904 und Die hellenistischen Mysterienreligionen ² 1920. Bousset Kyrios Christos ² 1921 304 ff. 316 f. JKroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 1914 S. 418 Reg. „Logos".

1 Anders als bei Mc, der mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnt, und bei den übrigen Synoptikern, die ihre Evangelienschriften mit der Erzählung der Geburt Jesu einleiten, wird bei Jo die Linie bis zu einem absoluten Anfang durchgezogen. Das ἐν ἀρχῇ, auf dem der Akzent liegt, mit folgendem ἐγένετο, φῶς, σκοτία mußte die Leser an Gen 1 1–3 erinnern, wie es schon früh damit in Verbindung gebracht worden ist (Irenaeus Zum Erweis der apostol. Verkündigung 38. Tertullian c. Hermog. 20). ἀρχή bedeutet hier, wie in der Formel ἀπ' ἀρχῆς I Jo 1 1 2 13. 14, den Anfang schlechthin = πρὸ αἰώνων Ignatius Magn. 6. Vgl. Prov 8 22. 23 von der Weisheit: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, vgl. Sir 24 9. Aber während von der Weisheit ausgesagt wird, daß sie geschaffen wurde, war der Logos. Mit Recht konnten von hier aus die Verfechter des Nicänums den Satz des Arius, daß es eine Zeit gegeben hat, da der Logos nicht existierte, bestreiten (Alexander von Alex. bei Theodoret Hist. eccl. I 4. Andere Zeugnisse bei Zahn p. 46 9). Der philonische Logos heißt geradezu ἀρχή Confus. lingu. 146 p. 427; vgl. Col 1 15. 18 Apc 3 14. Doch bleibt Gott ihm auch zeitlich vorgeordnet: Quod det. pot. ins. sol. 82 p. 207 ὁ θεός, ἡ τοῦ πρεσβυτάτου λόγου πηγή. Ἀρχή ist der Logos der Welt gegenüber Leg. alleg. I 19 p. 47, und in dieser Eigenschaft wird er ὁ πρεσβύτατος genannt Fug. et inv. 110 p. 562, Leg. alleg. III 175 p. 121, näher τῶν νοητῶν ἅπαξ ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος Fug. et inv. 101 p. 561, ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν εἰληφότων Migr. Abr. 6 p. 436 oder auch Gottes πρεσβύτατος υἱός Confus. lingu. 63 p. 414 = πρωτόγονος υἱός Agricult. 51 p. 308, Conf. lingu. 146 p. 427 (hier auch: τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον), Somn. I 215 p. 653. Der Erlöser der Mandäer, Manda d'Haije heißt im Verhältnis zu Gott „Abbild des Lebens", im Verhältnis zur Welt und den Menschen der, „der von jeher war" (Mand. Liturg. S. 68 Lidzb.) oder auch „der Urerste" (134 10). In jener uranfänglichen Zeit war der Logos — eine selbständige Persönlichkeit — πρὸς τὸν θεόν. πρός c. acc. hat in der Verbindung mit „sein" einfach die Bedeutung „bei" ohne irgendwelche Nuancierung; vgl. I Joh 1 2 Mc 6 3 9 16 I Th 3 4, auch I Cor 16 7 Gal 1 18 2 5 II Th 3 1 und Blaß⁵-Debrunner Grammatik § 239 1. 2. Bei Jo wechselt das πρός c. acc. auf die Frage: wo? mit παρά c. dat. 1 39 4 40 8 38 14 17. 23. 25 17 5. Die Weisheit bei Gott: Prov 8 27. 30 Sir 1 1 Sap Sal 9 4, der Logos: Philo Fug. et inv. 101 p. 561. In der dritten Aussage steht θεός, obgleich Prädikat, mit Nachdruck voran, wie 4 24 πνεῦμα ὁ θεός. Aber der Logos bleibt durchaus von Gott geschieden: er ist nicht ὁ θεός (s. 17 3 und zu 14 28). Ueber den Unterschied des artikulierten und nicht artikulierten θεός s. schon Origenes, in Jo II 2 16–18. Vgl. die Ausführungen Harnacks über die „indirekte theologia Christi" nach den Zeugnissen der ältesten Epoche mit dem Resultat: „Christus ist niemals als

1 (Bereits) am Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott,
2 und Gott (von Art) war der Logos. Dieser war am Anfang bei Gott.
3 Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist gar nichts geworden
4 [was geworden ist]. In ihm war Leben, und dieses Leben war das

„ὁ θεός“ dem Vater gleichgesetzt worden“ (Lehrbuch der Dogmengeschichte ⁴ 1909 I p. 206—209). Schon Philo Somn. I 229 f. p. 655 bemerkt zu Gen 31 13 („ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ“): ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν εἰπών· „ἐγώ εἰμι ὁ θεός“, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων· „ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ“, οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον „θεοῦ“. καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον. Deshalb kann der Logos δεύτερος θεός heißen (Philo Leg. alleg. II 86 p. 82 und bei Euseb Praep. ev. VII 13 1). Etwas abschwächend Somn. II 188 f. p. 683 f. **2** konzentriert den Inhalt des ersten Verses. Während das οὗτος an den letzten Teil jener dreigliedrigen Aussage anknüpft, gibt deren Mittelstück die Hauptsache her, und der Anfangssatz steuert das ἐν ἀρχῇ bei. **3** geht von dem Wann?, Wo? und Wie? über auf die Bedeutung des Logos für die Welt. In der Jo so zusagenden Art, einen Gedanken positiv und negativ ausdrücken (s. Norden Agnostos Theos 1913, S. 157 3 159 1 349), wird der Logos als Mittler der Schöpfung gekennzeichnet. Denn eine solche Zwischenstellung bringt das διά hier und 10 zum Ausdruck wie I Cor 8 6 Col 1 16 Hebr 1 2. 3. Aber anders als an diesen Stellen heißt es nicht τὰ πάντα = das Universum, sondern πάντα = alle Dinge ohne Ausnahme (vgl. aus dem Evangelium Manis [Handschriftenreste II. M. 17 Rückseite p. 26 FWKMüller]: *denn alles ist, und alles, was wurde und sein wird, besteht durch seine Kraft).* Ueber die Weisheit als Gottes Helferin und Werkzeug bei der Schöpfung vgl. Prov 8 30 Sap Sal 7 12. Ganz entsprechend sagt Aelius Aristides, Oratio in Minerv. ed. Keil or. XXXVII 5: οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ὁ Ζεὺς ἕκαστα διεῖλεν, εἰ μὴ πάρεδρόν τε καὶ σύμβουλον τὴν Ἀθηνᾶν παρεκαθίσατο und erscheint in hellenistischen Liedern Isis als Ordnerin des Weltalls (Reitzenstein Zwei religionsgesch. Fragen p. 106). In der zoroastrischen Religion wird Vohu Mano (s. o. S. 8) als Kind des Mazda gefeiert, das er bei der Weltschöpfung zu Rate gezogen hat (Krebs, D. Logos als Heiland 28). Doch auch eine männliche Gottheit kann den obersten Gott bei der Weltschöpfung unterstützen oder sie ihm abnehmen. Mithra wird von Ahura-Mazda mit der Erschaffung der Welt betraut (Cumont Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I 1899 p. 307). Auch bei den Manichäern betätigt er sich als Weltschöpfer und Ordner (Reitzenstein Erlösungsmysterium 36). Bei den Mandäern ist diese Funktion dem Hibil-Ziwa übertragen von dem hohen Lichtkönig, dem Herrn der Größe (Recht. Ginza I 77 ff. S. 14 ff. Lidzb. Johannesbuch 55 S. 196 L. — WBrandt D. mand. Rel. 44—46). In Aegypten ist Thot als Untergott des Sonnengottes Rhe zugleich Weltschöpfer (Bousset Kyrios Christos ² 312). In der „Straßburger Kosmogonie“ will Zeus die Materie zum Kosmos umgestalten und setzt zu diesem Zweck einen zweiten Gott, Hermes, aus sich heraus (Reitzenstein Zwei Fragen p. 52 f.). Von Hermes finden wir leicht den Uebergang zum Logos. So heißt es in der heidnischen Naassenerpredigt (Hippolyt Elench. V 7 29 Wendl. = Reitzenstein Poimandres p. 88): Ἑρμῆς ἐστι λόγος ὃς ἑρμηνεὺς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν γεγονότων ὁμοῦ καὶ γινομένων καὶ ἐσομένων. Vgl. Porphyrius b. Euseb., Praep. ev. III 11 42 τοῦ δὲ λόγου τοῦ πάντων ποιητικοῦ τε καὶ ἑρμηνευτικοῦ ὁ Ἑρμῆς παραστατικός. In der Hermetischen Literatur ist keine einheitliche Anschauung durchgebildet. Aber auch in ihr

begegnet die Auffassung, daß der oberste Gott die Welt durch einen zweiten Gott schaffen läßt; und dieser Demiurg heißt wie Νοῦς, so auch Λόγος (Hermet. Schr. I 10 p. 330 Rtzenst. Poim. 31 p. 338 wird der hl. Gott und Vater τῶν ὅλων angerufen als ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα. Bei Cyrill c. Jul. I 552 spricht Hermes von dem Δημιουργὸς Λόγος τοῦ πάντων δεσπότου). Ganz ebenso ist für Philo der Logos das Organ der Weltschöpfung Gottes: Cherub. 172 p. 162 εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, . . . ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, ferner Leg. alleg. I 21 p. 47 III 96 p. 106. Quod deus sit immut. 57 p. 481. Migr. Abr. 6 p. 436. Spec. leg. I 81 p. 225. Der textkritisch unsicher überlieferte Vers enthält als schwierigstes Problem die Frage, ob ὃ γέγονεν den Schluß des einen (die Masse der Textausgaben) oder den Anfang des nächsten Satzes (Lachmann) bildet. Für die zweite Seite der Alternative spricht 1. das rhythmische Gleichmaß, 2. der Sprachgebrauch, der οὐδὲ ἕν (oder εἷς) sehr häufig an das Ende von Satz oder Satzteil stellt, auch ὧν γέγονεν als Folge des οὐδὲ ἕν erwarten lassen würde. Außer den zur Stütze jener grammatischen Beobachtung von ESchwartz 1908 p. 534 4 aus der Komödie gesammelten Belegen vgl. auch Epictet II 18 26 Enchir. 1 3. Philonides bei Stobaeus Anthologium II 35 6 (ed. Hense III p. 688): ἅπαντ' ἐρίζεις καὶ συνίης οὐδὲ ἕν. Bel 18 Theod. I Macc 7 46 Rm 3 10. 3. kommt hinzu die außerordentlich glänzende Bezeugung für die starke Interpunktion hinter οὐδὲ ἕν. Bis in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts herrscht sie unbedingt vor, in der Kirche wie bei den Ketzern. Der erste sichere Zeuge für die Zugehörigkeit von ὃ γέγονεν zum Vorhergehenden ist Alexander von Alexandrien (erschöpfende Darlegung des Tatbestandes bei Zahn 697—700; dazu ENestle Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1909 p. 262—264). 4. endlich hat man immer mit dem Verdacht zu kämpfen, als ob die letzterwähnte Satzabtrennung ihre Existenz wie ihre nachträgliche Beliebtheit der Ketzerpolemik verdanke (s. besonders Chrysostomus Hom. 5 1 t. VIII p. 35[a]). Legt man freilich die andere zugrunde und fängt mit ὃ γέγονεν einen neuen Satz an, so ergibt sich, ob man nun gleich hinter diesen Worten oder erst hinter ἐν αὐτῷ das Komma setzt, kein erträglicher Sinn (s. Handcommentar IV[3] 1 p. 34, Zahn 53, Heitmüller[3] 41). Auch die alten Erklärer, in und außerhalb der Kirche, sind damit nicht wirklich fertig geworden, und die uralte Textvariante ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν (SD it Gnostiker syr[c], s. Zahn 50 22) ist nur ein Beweis dafür. Man wird sich daher entschließen müssen, eine Textverderbnis anzunehmen. Sieht man von ὃ γέγονεν ab, so betont das οὐδὲ ἕν stark, kräftiger als das von SD, wenigen Minuskeln und einigen Gnostikern (Zahn 50 21) vertretene οὐδέν, daß schlechthin nichts ohne Mitwirkung des Logos zustande gekommen ist, vielleicht im Gegensatz zu Gnostikern, die bei der Weltschöpfung eine Mehrheit von Archonten und Aeonen beteiligt dachten. 4 wendet sich von der Gesamtheit demjenigen Teil der Schöpfung zu, der an dem Logos vor allem interessiert war, der Menschheit. Ohne grammatikalische Verbindung, mit um so größerer Wucht reiht sich die Aussage dem Vorhergehenden an. Der Artikel vor ζωή hat demonstrative Bedeutung, wie z. B. Apc 4 2 θρόνος ἔκειτο . . . καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον. Das im Logos pulsierende Leben wirkte unter den Menschen als Licht, d. h. als Mittel der Erleuchtung. Mit den Worten ζωή und φῶς wird ein Thema angeschlagen, zu dem das ganze Evangelium eigentlich die Ausführung liefert: Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, der Spender des Lebens und Bringer der göttlichen Offenbarung, der die Blindgeborenen heilt und die Toten ins Dasein ruft. Beide Begriffe sind so inhaltreich wie nur möglich zu nehmen. Aus dem AT, oder doch dem AT allein (vgl. Ps 35 10),

5 Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und
6 die Finsternis hat es nicht er(be-)griffen. Es trat ein Mensch auf,

läßt sich die zentrale Stellung, die ihnen der 4. Evangelist anweist, nicht erklären. Philo bietet hier ebensowenig ein Analogon, wenn auch natürlich beide Ausdrücke — gelegentlich sogar verbunden — bei ihm vorkommen (Grill Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. I 1902 p. 206—211. 217 f.; vgl. Somn. I 75 p. 632 der Logos das παράδειγμα alles Lichtes). Dagegen spielen sie in den Hermetischen Schriften eine große Rolle als Bezeichnungen des Νοῦς, der mit dem Logos eng zusammengehört (Ausgabe in Reitzensteins Poimandres S. 328 ff.: I 9. 12. 17. 21. 32 XIII [XIV] 9. 18. 19). Vgl. auch zu ζωή XI 13. 14 XII 15 Parthey ὁ θεὸς πλήρωμά ἐστι τῆς ζωῆς, zu φῶς Od. Sal. 12 5—7 (das vom Himmel herabkommende „Wort" ist *Licht und Erleuchtung des Sinnes*) sowie für die Verbindung von beiden das Schlußgebet des Λόγος τέλειος im Pap. Mimaut (Reitzenstein Mysterienrel.[2] 137 § 2 ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ φῶς . ., ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ ζωή), Gnostiker bei Irenaeus I 21 3 nebst dem Exkurs zu 6 69. Doch ist die zentrale Stellung beider Begriffe und ihr dadurch bedingtes Zusammenrücken keineswegs auf die Erscheinung der Frömmigkeit beschränkt, die sich uns in der Hermet. Literatur offenbart. Lidzbarski Mand. Liturgien 1920 S. XV f. sagt von der Religion der Mandäer: „An der Spitze der Wesen, denen sie Verehrung zollen, steht das absolute Leben, an zweiter Stelle das Licht." Deshalb beginnen im Johannesbuch und ähnlich in den Liturgien und im Ginza die einzelnen Abschnitte immer wieder: *Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht* (Johannesbuch S. 4 13 12 1 17 11 u. ö. Lidzb.); dem entsprechen die gleichförmigen Unterschriften: *Und das Leben ist siegreich* (16 4 25 11 28 19). Andere Verbindungen stellen etwa her Mand. Lit. S. 11 Lidzb. *das große Geheimnis des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, das auf dem Munde des ersten Lebens ruht;* (ebenda Nr. VIII) *das gewaltige, erste, fremde Leben aus den Lichtwelten . . das erste Licht, das Leben, das aus dem Leben war;* die Wendung *das Licht des Lebens* S. 43. 70. 80. Doch sind alle mand. Schriften so voll von „Licht" und „Leben", daß sich weitere Proben erübrigen. S. auch den manichäischen Hymnus M. 102 S. 64 f. FWKMüller auf den, der *ganz Leben ist: er ist es, welchen Finsternis nicht über — deswegen, weil er Licht starkes voll ist, . . . weil er ganz lebendig und Licht ist.* Licht und Leben beschreiben das Wesen der Gottheit von zwei Seiten aus. Vgl. GPWetter Phos (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus: Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala XVII 1, 1915. Dazu MDibelius Die Vorstellung vom göttl. Licht. Ein Kapitel aus der hellenist. Religionsgesch.: Dtsche Litztg. XXXVI 1915, 1469—83. Zu τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων 3 19 8 12 (s. dort) vgl. die Bezeichnung Gottes als „Licht der Menschen" in babylonischen Hymnen (Zimmern Babylon. Hymnen und Gebete 1905/1911 S. 10 5. 14), Aristophanes Plut. 640, wo Aeskulap μέγα βροτοῖσι φέγγος, und Ael. Aristides Oratio in Serapin ed. Keil or. XLV 33, wo Serapis κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς heißen. Vers **5**, wo das 4 als Prädikat eingeführte φῶς zum Subjekt wird, vertauscht das Imperfektum mit dem Präsens und schafft so eine der Schwierigkeiten, welche die Diskussion darüber, bis wohin von dem präexistenten, von wo an von dem fleischgewordenen Logos die Rede sei, nicht zur Ruhe kommen lassen. Harnack Ztschr. f. Theol. u. Kirche II 1892 p. 218 half sich mit der Erklärung, daß der Prolog „bereits immer schon die menschliche Wirksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet". Andererseits

möchte Bultmann, für den erst 14 die Menschwerdung bringt, dem φαίνει seine präsentische Kraft dadurch nehmen, daß er es ebenso wie das φωτίζει 9 für zeitlos ausgibt (a. a. O. S. 51). Doch die von ihm versuchte Rekonstruktion der Vorgeschichte des Prologes ergibt kein so sicheres Resultat, als daß wir unseren Standpunkt anderswo nehmen könnten, als bei dem Prolog, so wie er heute das 4. Evangelium einleitet. Für den Verfasser letzter Hand wird das φαίνει gewiß Gegenwartsklang gehabt haben. Das Verständnis des Wechsels im Tempus erleichtert sich vielleicht durch die Beobachtung, daß wir im Griechischen auch da wohl ein „ἦν" finden, wo wir ein „ist" setzen (Philo Confus. lingu. 180 p. 432 μόνων ἀγαθῶν ἐστιν ὁ θεὸς αἴτιος, ἐπειδὴ καὶ τὸ πρεσβύτατον τῶν ὄντων καὶ τελειότατον ἀγαθὸν αὐτὸς ἦν), so daß bereits die Aussage 4 in die Gegenwart hinübergeglitten sein könnte, wie 10 aus dem „es" unvermerkt ein „er" wird. Bezüglich des οὐ κατέλαβεν stehen sich zwei Erklärungen gegenüber. Origenes und die meisten griechischen Ausleger faßten das Verbum = überwältigen, unterdrücken. Aber nur die Bedeutung „ereilen", „überfallen" ist nachgewiesen, s. z. 12 35. Paßt sie hier nicht, so um so besser die wohl bezeugte andere: eine Sache so ergreifen, daß man sie sich zu eigen macht und im Besitz behält: Rm 9 30 I Cor 9 24 Ph 3 12. Plutarch Cleom. 4 p. 806. P. Oxy. 1101 26. Freer-Logion (H. B. Swete 2 neue Evangelienfragmente = Kleine Texte 31 p. 10). Das „Ergreifen" kann auch auf geistigem Gebiet liegen, so daß es zum „Begreifen" wird: geistig erfassen, wahrnehmen. So keineswegs nur im Medium (Act 4 13 10 34 25 25 Eph 3 18), sondern auch aktivisch: Philo Mut. nom. 4 p. 579. Polybius VIII 4 6. Dionysius Hal. Ant. V 46 3. P. Tebt. 15 5 38 18. Dann bildet 10 ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω die genaue Parallele. Vgl. Mand. Liturg. S. 131 Lidzb. *Die Welten kennen deinen* (sc. Manda d'Haije) *Namen nicht, verstehen dein Licht nicht.* 192 f. *Der Mann von erprobter Gerechtigkeit* (Manda d'H.) *sproß empor und leuchtete in der Welt. Kraft des gewaltigen Lebens sprach er und offenbarte verborgene Mysterien. Ueber seine Freunde legte er Glanz, doch alle Welten verfolgten ihn.* Od. Sal. 42 3. 4 als Worte des Erlösers: *Ich bin verborgen denen, die mich nicht ergreifen, aber ich komme zu denen, die mich lieben.* Der hier zum erstenmal anklingende Ton des Pessimismus hat eine merkwürdige Parallele in dem Proömium der Naturphilosophie Heraklits: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντας τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι . . . τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (H. Diels Herakleitos von Ephesus 2 1909 p. 16 aus Sext. Empir. VII 132. 133). Schon der Neuplatoniker Amelius hat den johann. Logos mit dem heraklitischen zusammengestellt (bei Eusebius Praep. evang. XI 19 1), und ENorden möchte heute zwar nicht mehr von einer direkten und bewußten Reminiszenz (D. antike Kunstprosa II 1898, 473), aber doch von einem Nachklang aus weiter Ferne sprechen (Die Geburt des Kindes 1924, 99). — Mit **6** treten wir auf den Boden der heiligen Geschichte. Von dem, was der Logos vor aller Zeit war und noch in der Gegenwart ist, schreitet die Rede weiter zu der Periode seines Menschseins, von welcher der Rest des Prologs in zwei parallelen Redegängen 6—13 und 14—18 handelt. So wird man urteilen müssen, wenn man den Prolog als Ganzes überschaut. Hier hat man nun aber stark den Eindruck, als ob er nicht ein Kunstwerk aus einem Guß wäre. Während 9 die Ausführungen über das Licht fortsetzt, schiebt sich 6—8 in sehr störender Weise ein Passus über Johannes den Täufer und sein Zeugnis dazwischen. Diese Darlegungen über den Vorläufer atmen ganz den Geist unseres Evangelisten (s. Exk. zu 1 8). Dann aber

7 gesandt von Gott, sein Name Johannes. Der kam (nur) zum Zeugnis,
auf daß er Zeugnis ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glau-
8 ben lernten. Nicht war er das Licht, sondern er sollte (nur) zeugen

möchte man glauben, daß er sich hier eine Vorlage nutzbar gemacht hat. Daß ein solches Verfahren durchaus seiner Arbeitsweise entsprechen würde, lehrt nicht nur sein Verhältnis zu den Synoptikern, sondern werden wir auch sonst zu beobachten oder zu vermuten Gelegenheit haben (s. am Schluß d. Ausführungen III über Aufbau und Komposition des 4. Evglms.). Wir müßten dann annehmen, daß — aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden — die erste Erwähnung des Lichtes in der bearbeiteten Vorlage dem Evangelisten einen unwiderstehlichen Anstoß gab, einer Persönlichkeit, die auch als „das Licht" bezeichnet worden ist, diesen Anspruch abzustreiten (1 8). Dürfen wir in dem von dem Verf. aufgenommenen Stück einen Hymnus auf den Logos sehen, so wäre damit eine Antwort auf die viel erörterte Frage gegeben, weshalb Jo Jesus nur im Prolog als den persönlichen Logos bezeichnet. Der Beobachtung, die uns nötigen will, mehrere Hände bei der Abfassung des Prologs tätig zu denken, steht freilich als stärkster Gegengrund die Einsicht gegenüber, daß die meisten der für die angenommene Vorlage wesentlichen Ausdrücke und Begriffe auch im eigentlichen Evangelium wiederkehren. Doch diese Schwierigkeit mildert sich wohl bei der Annahme, daß der Evangelist den Hymnus demselben Kreise verdankt, dem er auch sonst, wie wir noch sehen werden, geistig weitgehend verschuldet ist — auch da, wo er sich im Gegensatz zu ihm befindet. — ἐγένετο ἄνθρωπος nicht = ἦν ἄνθρ. 3 1, sondern wie Mc 1 4 Lc 1 5. Der Auftretende wird als Gottgesandter charakterisiert; daher gehört ἀπεσταλμένος nicht mit ἐγένετο zusammen = ἀπεστάλη (Chrysostomus Hom. 6 p. 42[b], ebenso in der Catene 181 31). Ein Gottgesandter ist Jesus selbst (s. zu 3 17). Wenn hier und 3 28 die Aufgabe eines Menschen als göttliche Sendung bezeichnet wird, so hat das sehr zahlreiche Parallelen im AT, wo besonders auch die Propheten so charakterisiert sind (Ex 3 10—15 Js 6 8 Jer 14 14 23 21 u. ö.). Philo, quaest. in Gen. IV 76 nennt Abraham βασιλεὺς παρὰ θεοῦ. Jedoch auch Epictet sagt von dem Kyniker: ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται (III 22 23; vgl. 46. 69). Die Wendung, welche den Namen nachbringt, ist keineswegs ungriechisch: Dionysius Hal. VIII 89 4. Aelianus Nat. anim. VIII 2 ἐν Τάραντι γίνεται γυνὴ . . . Ἡρακληῒς ὄνομα αὐτῇ. 7 kennzeichnet den Zweck der Sendung. μαρτυρεῖν und μαρτυρία, Lieblingsausdrücke bei Jo, verwendet Epictet gern, um das Zeugnis zu bezeichnen, daß jeder gute Mann Gott geben muß I 29 47—49. 56 III 22 86 IV 8 32. Hermet. Schr. I 32 p. 338 Rtzenst. Poimandres heißt es πιστεύω καὶ μαρτυρῶ. Vor allem aber ist diese ganze, das religiöse Zeugnis betreffende, Wortgruppe wieder lebendig im mandäischen Schrifttum; vgl. z. B. Mand. Liturgien S. 24. 26. 31 ff. 34. 51. 103. 150 f. 161. Lidzb. Recht. Ginza I 97. 102 S. 16. 17 Lidzb. Dem das εἰς μαρτυρίαν erklärenden ἵνα ist das 2. ἵνα untergeordnet. Das δι'αὐτοῦ weist dem Zusammenhang entsprechend nicht auf das φῶς, sondern auf den Zeugen.

Iohannes der Täufer im 4. Evangelium. Die Art, wie hier und an anderen Stellen im Evangelium (1 15. 19—27. 29—34 3 26—36 5 33—36 10 41) der Abstand zwischen Jesus und Johannes sorglichst gewahrt wird, erklärt sich nur aus einem bestimmten praktischen Zweck. Der geflissentliche Eifer, mit dem 8 nochmals hervorhebt, daß der Täufer nur Lichtzeuge, nicht das Licht selbst war, oder die gehäuften Versicherungen, die 1 20 jeden Gedanken daran ausschließen wollen, er wäre der Christus oder überhaupt der Träger großer religiöser Ehrenprädikate, haben zur Voraus-

setzung, daß man ihn in gewissen Kreisen tatsächlich als Licht, als Christus verehrt und mit noch anderen entsprechenden Beiworten geschmückt hat. Die Täuferbewegung ist ja keineswegs mit dem Tode ihres Stifters erloschen, was bei dem starken Zulauf, den Johannes gefunden (Joseph. Ant. XVIII 5 2), auch zu verwundern wäre. Act 18 24—19 7 berichtet von einer Gruppe Johannesjünger in Ephesus und bringt den Alexandriner Apollos mit ihr irgendwie in Zusammenhang. Wir würden sogar noch zwei weitere kleinasiatische Gesinnungsgenossen mit Namen zu nennen imstande sein, wenn WLarfeld mit seiner kühnen Hypothese Recht hätte, daß bei Papias (Euseb., K. G. III 39 4) Aristion und der Presbyter Johannes ursprünglich als Johannesjünger statt als Herrnjünger bezeichnet gewesen wären (Ein verhängnisvoller Schreibfehler b. Euseb.: Byz.-neugr. Jhrb. III 1922, 282—85). Auch die synopt. Evangelien erweisen die Existenz einer Johannessekte: Mc 2 18 – 22 Par. Mt 11 2—5 = Lc 7 18—23 (s. dazu Wellhausen, Ev. Mt. S. 53). Die letztgenannte, der Quelle Q angehörige, Stelle hat Reitzenstein in ein Verhältnis der Abhängigkeit bringen wollen zu einer auf den Johanneskreis zurückgehenden Apokalypse aus der Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems (Das mandäische Buch des Herrn der Größe 60 ff.). Mag man die literarische Beziehung deuten wie man wolle, jedenfalls darf man schwerlich daran zweifeln, daß es schon im 1. Jahrh. ein täuferisches Schrifttum gegeben hat. Damit trifft sich der Nachweis Nordens (Die Geburt des Kindes 1924, 76 ff.), daß unter den Täuferjüngern eine ausführliche Erzählung der Geburt ihres Meisters entstanden ist, die wir, durch Ueberarbeitung christlichen Zwecken nutzbar gemacht, Lc 1 noch besitzen. Bultmann möchte die Vorlage, deren sich unser Evangelist bei der Herstellung des Prologes bedient hat, durch Täuferhände gestaltet wissen (a. a. O. 24). Und auf irgendeine Art gehört wohl auch die Himmelfahrt des Js (s. oben) hierher. Ebenso läßt uns die eigentliche Mandäerliteratur noch das Vorhandensein einer Gemeinschaft ahnen, die bereits in alter Zeit im Täufer ihren Heros gesehen hat (Lidzbarski D. Johannesbuch der Mandäer 70—123, Rechtes Ginza V 4 S. 190—196. VII S. 213—219). Sie kleidet ihre Verehrung in Ausdrücke, die dem Meister höchste Würdestellung zusprechen. Sie nennt ihn Christus (Ps.-Clem., Recogn. 1 60: et ecce unus ex discipulis Ioannis adfirmabat Christum Ioannem fuisse et non Iesum. Vgl. Ephraem Syr., ev. expos. 288 Aucher-Moesinger. S. auch Lc 3 15 Act 13 25) und erblickt in ihm den Propheten (Johannesb. S. 78 3 80 12. 26 82 6), den himmlischen Gesandten (83 f.), der aus der höchsten Höhe kommt (82 13) und ohne Mangel und Fehl ist (91 14). Zum Ort des Lichtes zurückgekehrt, läßt er die Seinen ebendahin emporsteigen (81 3 82 11 84 3) und sagt von sich selbst: *„Ich glänze durch die Rede von meinem Vater, ich glänze und leuchte durch die Lobpreisung des Mannes, meines Schöpfers“* (101 12 ff.). Dem Täufer gegenüber haben die Mandäer Jesus nach Kräften herabgesetzt; Recht. Ginza II 1, 152 S. 51 Lidzb.: *Wenn Johana in jenem Zeitalter Jerusalems lebt, den Jordan nimmt und die Taufe vollzieht, kommt Jesus Christus, geht in Demut einher, empfängt die Taufe des Johana und wird durch die Weisheit des Johana weise. Dann aber verdreht er die Rede des Johana, verändert die Taufe im Jordan, verdreht die Reden der Kušta und predigt Frevel und Trug in der Welt.*

So werden wir die eigentümliche Haltung unseres Evangeliums gegenüber dem Täufer und seinen Anhängern am besten verstehen als bewußten Widerspruch. Das Vorhandensein einer selbständigen Täuferbewegung erkennt man ja auch daran, daß der Evangelist es nicht wagt, der Geschichte die Wendung zu geben, daß sich Johannes mit allen den Seinen Jesus angeschlossen hätte. Nur auf diesen Ausgang ist man im Grunde nach der Erzählung von 3 22 – 36 gefaßt. Doch der Evangelist geht nur soweit, daß er die hohen Prädikate, mit denen die Johannesjünger ihren Meister ausstatten, ihm aberkennt und auf Jesus überträgt. Jener ist nicht der Prophet (1 21), nicht der Christus (1 20 3 28), nicht das Licht (1 8). Vielmehr tritt dem kümmerlichen Licht, das er allenfalls verbreitet (5 35), der andere als das

9 von dem Licht. Das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erhellt,
10 war ein solches, das in die Welt kommt. Es (er) war in der Welt,
und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn doch

„wahrhaftige“ Licht gegenüber (1 9). Johannes hat abzunehmen, während Jesus wächst (3 30); denn er ist Freund, nicht Bräutigam (3 29), nur Vorläufer, nicht der präexistente Gottessohn (1 15. 23 30 3 28). Er kommt nicht vom Himmel her (3 31) und ist daher dem von oben Kommenden in keiner Weise ebenbürtig oder nur vergleichbar (1 27). Auch richtet sich auf ihn die göttliche μαρτυρία entfernt nicht mit derselben Stärke, wie auf Jesus (5 36). Er muß auf Belehrung warten (1 33 f.), während Jesus ohne weiteres jedem ansieht, wer er ist (1 42. 47 f. 2 25 4 17—19). Daher ist er, an dem Größeren und seinem Tun gemessen, nur mit untergeordneten Aufgaben betraut, mit dem vorbereitenden und hinweisenden Zeugnis, mit der Nur-Wassertaufe (1 26), die lediglich den Zweck hat, die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen Jesus dem Volke vorgestellt werden kann (1 31). Die weitere Tauftätigkeit übt Jesus selbst mit seinen Jüngern (3 22. 26 4 1 f.). Es entspricht durchaus der Stellung des Johannes zu Jesus, wenn von der Taufe Jesu durch ihn (s. Exk. zu 1 34) und vielleicht auch von der Taufe der Jünger Jesu (Exk. zu 13 20) geschwiegen wird, der Täufer dagegen selbst seine Anhänger auf Jesus hinweist und so zum Anschluß an ihn auffordert. Gewiß kann der Vorläufer nicht aller Ehrentitel entkleidet werden — was sollte sein Zeugnis sonst noch gelten. Aber gerade da, wo er als Gottgesandter (1 6) bezeichnet wird, läßt es sich der Evangelist angelegen sein, das Menschentum des Täufers zu betonen. Jesus dagegen wird weder von dem Verfasser noch von einer für die Christenheit maßgebenden Persönlichkeit seines Evangeliums je ἄνθρωπος genannt (über 8 40 s. z. St.). Vgl. WBaldensperger D. Prolog des vierten Evgl. 1898. MDibelius D. urchristliche Ueberlieferung von Johannes d. Täufer 1911, 98 ff., bes. 119. Reitzenstein D. mand. Buch 62 3 65; D. iranische Erlösungsmysterium 1921, 124 ff. Bratsiotes Joh. d. Täufer als Prophet 1921. EdMeyer Ursprung und Anfänge d. Christentums III 1923, 245 ff. KLSchmidt D. joh. Charakter d Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana: Harnackehrung 1921, 32—43 sieht auch in der Geschichte 2 1—11 die Täuferbewegung bekämpft: „Das Reinigungswasser des Täufers wird in den Wein des Geistes verwandelt. Dadurch finden die Jünger Jesu, die ehemaligen Täuferjünger, den Glauben an Jesus“ (S. 41).

9 wird, was bezüglich des Täufers zu verneinen war, in anderer Weise bejaht. Die alte Exegese (Tischendorfs Belege vermehrt bei Schwartz 1908 p. 532 1), auch die Vulgata, sah in ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθ. das Prädikat und verband das ἐρχόμενον κτλ. mit ἄνθρωπον. Dem Urteil von Schwartz, daß die Sprache nur diese Auffassung zulasse, steht das Votum von JHMoulton (Einleitung in die Sprache des NTs 1911 p. 359) gegenüber, der ἦν und ἐρχόμενον zusammennimmt, wodurch τὸ φῶς τὸ ἀλ. zum Subjekt wird. Jene ältere Auslegung muß sich ein solches, da das von 8 unbrauchbar ist, erst schaffen. Der Eindruck, daß bei ihr das ἐρχ. εἰς τ. κόσμ. als nichtssagender Zusatz wirkt (zuletzt EdMeyer Ursprung und Anfänge des Christentums I 1921, 319 2), würde wohl nicht durchschlagen. Die Worte sind nicht überflüssiger als das εἰς τ. κόσμον 16 21. Aber für den Evangelisten, dessen Stil sich gegen das periphrastische Imperfektum keineswegs sträubt (vgl. 1 28 2 6 3 23 10 40 11 1 13 23 18 18. 25), kann das, was in die Welt kommt, nur das Licht sein. Nicht allein faßt 10 lediglich die Beziehungen zwischen φῶς und κόσμος ins Auge. Auch 3 19 heißt es von dem Licht ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, und Jesus ist immer wieder derjenige, der in die Welt kommt (6 14 9 39 11 27 16 28) oder auch „als Licht in die Welt kommt“ (12 46). So „kommt“ auch der Erlöser der Mandäer „in die Welt“. Rechtes Ginza XV 11

S. 337 L.: *Als ich, Anoš Uthra, kam in diese Welt.* Mand. Lit. S. 184 L.: *Wer schaute Manda d'Haije, der hinging und in die Welt kam? Er ging hin und kam in die Welt, die Erde liegt da und bebt. Er trägt vor, lieblich ist seine Stimme ... Er warf die Welt über den Haufen und verließ sie),* während Philo Quod deus sit immut. 31 p. 277 gerade versichert, Gott habe den Logos bei sich behalten. ἀληθινός, ein Hauptbegriff des Jo, kann zum Ausdruck bringen, daß die so bezeichnete Person oder Sache dem von ihr getragenen Namen wirklich entspricht, daß sie „echt" ist. Hebr 8 2 9 24 P. Oxy. 465 108 ἄγαλμα κυάνου ἀληθινοῦ = Bild von echtem Lazurstein Pap. Gießen 40 II, 27 οἱ ἀληθινοὶ Αἰγύπτιοι Pap. Lugd.-Bat. ed. Leemans II W 2 26 = 8 Buch Mose p. 176 12 Dietrich, Abraxas. Zaubergebet des Astrampsychos (Wessely Denkschrift Akademie Wien XLII 1893 p. 55) οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα καὶ τὸ ἀληθινὸν ὄνομά σου. Hermet. Schr. I 30 p. 337 Reitzenstein Poim. ἀ. ὅρασις (im Gegensatz zum Schauen mit leiblichen Augen). So heißt Gott ἀλ. verglichen mit den Götzen und allem, was sich sonst „Gott" nennt, oftmals: 17 3 I Jo 5 20. 21. I Th 1 9 Js 65 16 III Macc 6 18 Philo Leg. ad Gaium 366 p. 599. Vgl. den magischen Pap. (b. Wessely a. a. O. p. 42 702) πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλαγοδαίμονος, die ἀληθινὴ τοῦ θεοῦ δύναμις im Freer-Logion p. 10 Swete. Doch wenn man bedenkt, welche zentrale Stellung der Begriff der Wahrheit bei Jo wie in der Literatur einnimmt, die wir hier wieder zur Erklärung heranziehen müssen, möchte man glauben, daß ἀληθινός mehr ist als „echt", nämlich: mit Wahrheit verbunden, von Wahrheit erfüllt, dem Reiche der Wahrheit angehörig. „Das religiöse Ideal für die Mandäer ist קושטא. Dies ist über die ursprüngliche Bedeutung ‚Wahrheit, Richtigkeit' weit hinausgegangen. Es ist für die Mandäer der Inbegriff ihrer Religion, das Rechte und Wahre im Verhalten der Gläubigen dem höchsten Wesen gegenüber wie untereinander" (Lidzbarski D. Johannesbuch der Mand. S. XVII). Demgemäß begegnen wir in den mand. Schriften auf Schritt und Tritt der „Wahrheit". Mani nannte sich im Eingang seines Shaburakan „den Gesandten des Gottes der Wahrheit" (Al-Biruni bei KKeßler Mani I S. 317). Vgl. Oden Sal. 9 8 11 3—5. 12 15 4 17 7 18 6 31 2 38 1 u. ö. Hermet. Schr. I 30 p. 338 Reitzenstein Poim. Zum φῶς ἀλ. vgl. Plotin Enneaden VI 9 4. Seneca Epist. 93 5. Zu ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον vgl. das Gebet im Paris. Zauberpap., das den μέγιστος θεός, den λόγος (?) anruft als τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον (Reitzenstein Poim. S. 26 f.) und Hermet. Schr. I 32 p. 338 Reitzenstein, a. a. O.: der Gottbegeisterte, bittet Gott um δύναμις und χάρις: ἵνα φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ μὲν ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. φωτίζειν ist „erhellen", „mit Licht erfüllen", nicht aber von außen „bestrahlen". Diesen Sinn gewinnt es auch nicht durch die Feststellung, daß die Welt als solche sich dem Licht gegenüber ablehnend verhalten, es nicht in sich aufgenommen hat. Vielmehr muß das πάντα ἄνθρ. im Sinne des Jo von ὅσοι ἔλαβον αὐτόν 12 aus verstanden werden und ist berechtigt insofern, als gesagt sein soll: jeder Mensch, der überhaupt Licht empfängt, hat es vom Logos. Es gibt keine andere Quelle. Im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden kann sich **10** nicht auf den λόγος ἄσαρκος beziehen, sondern nur auf den fleischgewordenen. Die Wiederaufnahme des Gedankens von 3 will uns keineswegs in jene Zeiten zurückversetzen, in denen die Schöpfung begann, sondern dient dazu, den Eindruck der Tragik des Lebens Jesu, den 5 geweckt, zu steigern. Trotzdem er der durch seine eigene und ausschließliche Vermittlung ins Dasein gerufenen Welt nahte, begegnete er nur krassem Unverstand. Das 2. καί = „und doch",

11 nicht erkannt. In die Heimat ist er gekommen, und doch haben ihn
12 die Angehörigen nicht aufgenommen. So viele aber ihn aufgenommen haben, denen hat er Machtvollkommenheit verliehen, Kinder Gottes

„nichtsdestoweniger“: Philostratus Heroicus p. 716. Longus Pastoralia IV 17 βουκόλος ἦν Ἀγχίσης καὶ ἔσχεν αὐτὸν Ἀφροδίτη. Vgl. 11 3 11. 32 5 38 7 28. 30. γινώσκειν τινά = Jmden anerkennen als das, was er zu sein Anspruch macht oder hat, wie I Jo 3 1 Mt 7 23 Plut., Ages 3.

KOCMOC. Jo spricht etwa 5 mal so oft von der „Welt“ als die Synoptiker. Er versteht unter κόσμος — von Stellen, die sich so oder so deuten lassen, abgesehen — bald die Gesamtheit des Geschaffenen (1 10 ὁ κόσμ. = 1 3 πάντα; 6 14 13 1 17 5), bald wenigstens die Summe aller Erdenbewohner, unter denen zu wirken der Logos Fleisch geworden ist (1 29 3 17 7 4 12 19 14 19 17 6. 18). Sofern die Gläubigen Kern und Zweckursache aller übrigen Schöpfung bilden, heißen auch sie „Welt“ (4 42 6 33. 51 12 47) und kann diese Gegenstand der Liebe Gottes sein (3 16; s. zu dieser Stelle). In der Regel freilich greift eine ganz andere Beurteilung des κόσμος Platz. Dann erscheint er als der Gegensatz zu Gott (I Jo 2 16 4 4. 5), als die Finsternis (1 9 8 12), ja das Gottfeindliche, die ganz und gar vom Satan beherrschte Sphäre (12 31 14 30 16 11 I Jo 5 19). Er hat weder Verständnis für den Logos (1 10) noch Sympathie für seine Anhänger (16 20). Vielmehr haßt er alles, was nicht von seiner Art ist (7 7 15 18. 19 17 14) und wird deshalb ausdrücklich vom Kreise derer ausgeschlossen, für die Christus bittet (17 9). Für die abschätzige Bewertung des Kosmos ist es bezeichnend, daß er „d i e s e“ Welt heißt und so in Gegensatz zu einer anderen tritt (8 23 9 39 12 25. 31 13 1 16 11 18 36 I Jo 4 17). In „dieser “Welt sein bedeutet „auf der Erde“ (17 4 12 32), „von unten“ (8 23) sein, während alles Göttliche „oben“ wohnt und vom Himmel her kommt (1 32. 51 3 13. 31 6 62 8 23 13 3 14 2 16 28 17 3 3 3). In den Hermetischen Schriften heißt die Welt direkt πλήρωμα τῆς κακίας (VI 4); vgl. Stobaeus I 276 2. XIII (XIV) 1 p. 339 9 Reitzenstein Poimandres wird von der τοῦ κόσμου ἀπάτη gesprochen. — Vgl. auch Test. Jos. 4 6. Hen. 48 7 und s. zu I Jo 2 15–17 Jac 1 27. — HHoltzmann Nt. Theologie² 1911 II S. 416—418. Diese ablehnende Beurteilung der Welt ist für die „Gnosis“ charakteristisch (s. GKrüger PRE ³VI 735 5 ff.). Sie durchzieht mit großer Stärke das mand. Schrifttum. Die ganze Minderwertigkeit des Kosmos wird etwa Mand. Lit. S. 66. 159 f. 161 L. geschildert: sie ist die Welt der Torheit, der Lüge und des Fleisches, die Welt der Finsternis, des Hasses, der Eifersucht und der Zwietracht. *Ganz voll Bosheit* heißt sie 224. Darum verfolgt sie die Gläubigen (S. 108 f. 160. 195. 208 f. 213). Diese sollen sich von ihr trennen: *Selig und abermals selig, wer sich von der Welt absondert* (Johannesbuch 56 S. 201 5 Lidzb.) und fest bleiben in aller Drangsal der Welt (Johannesbuch 180. 189) Die Gläubigen rufen Manda d'Haije an: *Erlöse uns aus der Welt, die ganz aus Sündern besteht* (Lit. 42; vgl. Rechtes Ginza XIII S. 284 27 Lidzb. *und er ziehet sie hinauf aus dieser Welt in die Welt des Lichtes*). Auf den gleichen Ton ist die Weltbetrachtung der Himmelfahrt des Jesaja abgestimmt: „diese Welt“ oder einfach „die Welt“ ist die Welt des Fleisches und der Finsternis (8 11. 23 u. ö.) im Gegensatz zu der heiligen Welt der Herrlichkeit (10 6). Vgl. Türkische Manichaica aus Chotscho III von AvLeCoq Abhandlungen der Preuß. Akad. der Wissensch. 1922 Nr. 13 S. 30 (T. II, D. 175 1): *Auf d i e s e r Erde leidvoll, niedergedrückt, der Verachtung ausgesetzt wandelt ihr. Auf j e n e r Erde werdet ihr in weiter Freiheit leidlos wandeln.*

11 οἱ ἴδιοι sind die eng mit jemand Verbundenen, seine Kampf- (II Macc 12 22 Jos. Ant. XII 10 4. Dittenberger Syll. ³ 709 19. 22) oder Glaubensgenossen (Act 4 23 24 23), vgl. Jo 13 1 und Hermet. Schr. I 31 p. 338 Reitzenstein, Poim., wo die Verehrer der Gottheit so heißen, sodann besonders die Angehörigen (Sir 11 34 I Tim 5 8 Jos. Ant. IV 1 1). In den Papyri bezeichnet

ὁ ἴδιος einen innig Vertrauten oder Verwandten: BGU 37. P. Oxy. 932. P. Fay. 110. 111. 112. 116. 122 u. s. Das legt für τὰ ἴδια die Bedeutung „Heim", „Heimat" nahe: 16 32 19 27 Act 21 6 Esth 5 10 6 12 I Esr 6 31 (τὰ ἴδια αὐτοῦ = II Esr 6 11 ἡ οἰκία αὐτοῦ) III Macc 6 27. 37 7 8 Jos. Ant. VIII 15 4. 6; Bell. I 33 8 IV 9 6. Polybius II 57 5. Appianus Hisp. c. 23. Ps.-Arrianus Peripl. mar. Eryth. § 65 Fabricius. P. Oxy. 4 ἡ δὲ ἀνωτέρα ψυχὴ τὰ ἴδια γεινώσκει. An sich ist auch die Uebersetzung „Eigentum", „Besitz" möglich und dieser Sinn von τὰ ἴδια reich bezeugt: P. Oxy. 489 4 490 3 491 3 492 4 u. ö. Jo 8 44 (s. d.) 15 19. Doch hat das εἰς τὰ ἴδια ἔρχεσθαι im Sinne des „in die Heimat kommen" der religiösen Sprache der Zeit angehört (Gnostiker Marcus bei Irenaeus I 21 5 = Epiphan. XXXVI 3 2 Holl von dem Toten, der, mit den Weihen versehen, in den Himmel heimkehrt und zu den überirdischen Mächten und Gewalten spricht: ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρός . . πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα). Von Schöpfung und Geschöpfen zu Heimat und Angehörigen, darin besteht der Gedankenfortschritt gegenüber 10, und es ist daher unnötig, einen solchen so herzustellen, daß man 11 auf die, dem Zusammenhang fremden, Juden deutet, die der Menschenwelt als solcher gegenübertreten. Vielmehr hat πᾶν γένος ἀνθρώπων am Logos Anteil (Justin Apol. I 46. 28), und πᾶς ἄνθρωπος κατὰ τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ (Philo Opif. mundi 146 p. 35). Nachdem der Gegensatz zwischen Welt und Logos seinen schärfsten, die Unnatürlichkeit grell beleuchtenden Ausdruck gefunden hat, folgt **12** eine Einschränkung. Einige Menschen haben es doch anders gehalten; freilich kann man sie zählen: ὅσοι. So hat sich auch nur eine beschränkte Anzahl von Menschen mit der Weisheit Gottes zusammengetan, die Freunde Gottes und die Propheten (Sap 7 27). Od. Sal. 31 4 bringt der Erlöser dem Höchsten *die Söhne dar, die durch ihn geworden waren*, eine Minderheit neben den vielen, die ihn verdammt haben. Die wahre Religion ist eben stets Sache einer kleinen Schar (Plato Phaedr. p. 249[d]. Hermet. Schr. IV 4. 5 ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τ. θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον οὗτοι κτλ. IX 4 οἱ ἐν γνώσει ὄντες οὔτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς. Ps.-Apuleius, Asclep. 57 20: die religiosi in der ganzen Welt sind zu zählen. Auch die mandäischen Schriften lenken die Aufmerksamkeit immer wieder auf die geringe Zahl der Auserwählten: Johannesbuch S. 53 18 ff. L. 103 4 226 5 229 15. Mand. Liturg. 154 f. L.: nur wenige öffnen ihre Augen dem Licht. S. 79: *Manda d'Haije offenbarte sich allen Freunden des Namens der Kušta am Orte, der ganz von Schuldigen bewohnt ist.* Vgl. S. 185. Auch das Rechte Ginza bezeichnet es als die Aufgabe des Manda d'Haije, Erwählte in der Welt zu erwecken und diejenigen zu Jüngern zu machen, die nach dem Lichtort begehrten (Brandt D. mand. Rel. 152 . Der Relativsatz steht hier wie sonst (6 39 7 38 — s. dort — 8 45 15 2 17 2) der mit Nachdruck an die Spitze tretende Nominativismus absolutus (über ihn und sein Heimatrecht in der Grazität s. Radermacher Gramm. p. 17 f.). Das Simplex ἔλαβον setzt, ohne daß der Sinn sich irgendwie änderte oder eine Abschwächung einträte, das Kompositum παρέλαβον fort; Rm 15 4 II Cor 5 3 Dittenberger Syll. [3] 944 31 τὰ ἱερὰ ἀπέθυσε ὑπὲρ τῶν πρυτανέων, ὅσα ἔδει τυθῆναι. M. Antonin. VIII 50. Das Umgekehrte z. B. I Cor 7 31. Als Folge des Aufgenommenhabens und als Voraussetzung für die Uebertragung der ἐξουσία bezeichnet der Schluß des Verses das Gläubigsein an seinen Namen, d. h. daran, daß er Christus und Sohn Gottes ist (20 31). ἐξουσία ist — anders als δύναμις = das von Natur innewohnende Vermögen, die Fähigkeit — die erteilte Befugnis und, mehr noch, die übertragene Machtvollkommenheit 5 27 10 18 17 2 19 10. 11. Den Gedanken, daß die Menschen, oder doch die Frommen, Gerechten,

13 zu werden, (nämlich) den an seinen Namen Gläubigen, die nicht durch
Blut und nicht durch Fleischeswillen und nicht durch Manneswillen,
14 sondern durch Gott erzeugt sind. Und (zwar) ist der Logos Fleisch
geworden und hat unter uns gezeltet, und wir haben seine Herrlich-
keit geschaut — eine Herrlichkeit, wie eines Einzigerzeugten vom Vater

---

Weisen Söhne oder Kinder Gottes seien, teilt das Christentum von seinen Anfängen (Jesus, Paulus) an mit Juden (zahlreiche Belege bei Holtzmann Nt. Theol. ^{2} I 54 und Bousset Religion des Judentums ^{2} 1906 p. 433 f.) und Heiden (Plato Legg. V 10 p. 639 ^{d}. Epictet I 9 6. 7 3 2 19 8. 9 IV 10 14—16. Sextussprüche 58 – 60. 376 ^{a}. Mand. Liturg. S. 182 f. Lidzb. *Darauf spricht Manda d'Haije zu seinen Jüngern: Euer Vater verfügt über ausgedehnte Kraft, die ausgedehnter ist als jegliche Grenze .... Der Gute bekleidet und umhüllt seine Söhne, er hebt sie empor und zeigt ihnen das Wesen des großen Friedens des Lebens. Eure Seelen prangen dann aus der Lichtwolke, während die anderen Seelen sterben und sind, als ob sie nie gewesen.* Vgl. A. Dieterich Mithrasliturgie 1903 p. 141 ff.). Speziell über die Vorstellung von der „Zeugung durch Gott" s. zu 3 3. Das Problem, wie sich das „gläubig Werden" zum „Kind Gottes Werden" verhalte, würde eine einfache Lösung finden, falls wir das τοῖς πιστεύ. εἰς τὸ ὄν. αὐτοῦ als jo. Zusatz zur Vorlage ansehen dürften, bestimmt der göttlichen Zeugung das richtige Verständnis zu sichern. **13** stellt der Plural οἳ ἐγεννήθησαν gewiß die ursprüngliche Lesart dar. Zwar ist sehr alt und gut bezeugt der singularische Wortlaut (ὃς) ἐγεννήθη, wodurch der Satz eine Beziehung auf Christus gewinnt: Justin Dial. 63 2 (?). Irenaeus III 16 2 19 2 V 1 3. Tertullian de carne Chr. 19. 24. Ambrosius zu Ps 36 ed. Bened. I 817. Augustin Conf. VII 9 14. Und Tertullian behauptet, der Plural rühre von den Valentinianern her, die hier hätten finden wollen *semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt.* Das ist wenig wahrscheinlich. Denn, ob mit oder ohne die Anknüpfung durch οἵ (s. dazu Zahn Exkurs II S. 700—703), jedenfalls konnte sich die Aussage nur auf die πιστεύοντες beziehen, wie es auch Tertullian auffaßt. Daß aber die Gläubigen als solche die auserwählten Pneumatiker seien, war gerade nicht Meinung der Valentinianer, denen wie anderen Gnostikern eben die Eingeweihten, und nur sie, als die παῖδες θεοῦ galten (vgl. die Polemik Plotins gegen die Gnostiker in den Enneaden II 9 9). Sie konnten sich mit einem derartiges aussagenden Satz wohl abfinden, schwerlich ihn schaffen oder auch nur einer weniger verfänglichen Lesart vorziehen. Lag also der Plural den Valentinianern gewiß schon vor, so spricht für seine Ursprünglichkeit ferner das so gut wie einstimmige Votum der Codices (nur b macht eine Ausnahme) und die Unmöglichkeit einer Erklärung dafür, wie er späterhin aufkommen und bereits im II. Jahrh. den Osten (Clemens Al. Strom. II 13 58. Origenes in Jo Fgm. VIII p. 489 f. Preuschen) und dann weiterhin die ganze Kirche einer Textesgestalt entreißen konnte, für deren Beliebtheit die Gründe auf der Hand liegen. S. zu der Stelle AvHarnack Sitzgsber. d. Berl. Ak. 1915, 542 – 52 und den nicht sehr überzeugenden Vorschlag von CFBurney The aramaic Origin of the fourth Gospel 1922, 34, die Variante unter Annahme des Singulars als ursprünglich durch Rückgang auf ein aramäisches Original zu erklären. Den Singular hat auch RSeeberg empfohlen: Festgabe AvHarnack dargebr. 1921, 267—69. Uebrigens wird das hier ins Auge gefaßte Leben ohne Zutun nicht nur des Mannes, sondern überhaupt des Menschen geweckt. Zu dem Plural αἵματα vgl. Apc 17 16 19 18. 21 Jac 5 3 Gen 40 19 Hiob 19 22 und neben Euripid. Jon 693

die Klage der Aurelia Thaësis wegen Mißhandlung P. Amh. II 141: κατέκτιναν . . . λακτίσμασιν καθ' ὅλων τῶν σωμάτων ὡς καὶ ἐπὶ τῶν ὄψεών μου τὰ οἰδήματα φαίνεται. Zu θέλημα σαρκός: Philo Opif. mundi 152 p. 36 πόθος κοινωνίας εἰς τὴν τοῦ ὁμοίου γένεσιν. Hinsichtlich des letzten Teils des Prologs **14**—18 kann man m. E. mit keinerlei Sicherheit mehr Vermutungen bezüglich einer übernommenen Grundlage vertreten. Jo sucht und findet jetzt den Uebergang zum Leben des Christus auf Erden. Zu den eben beschriebenen Wirkungen konnte es kommen, weil der Logos Fleisch geworden ist, d. h. eine Daseinsform angenommen hat, die seiner bisherigen, θεός 1 1 = πνεῦμα (4 24), diametral entgegengesetzt ist: ὧν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (II Clem 9 5). Jo kann sich unverblümter aussprechen als es Pls getan, der Rm 8 3 das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο auf seine Weise ausdrückt, weil für ihn, von 3 6 abgesehen, der paulinische Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ nichts bedeutet (Bousset Kyr. Chr. ^{2}163). Und er muß es tun, weil er bei aller Abhängigkeit von der „gnostischen" Idee vom himmlischen Erlöser sein Jesusbild in weitem Umfang gerade im Gegensatz zu ihr entwirft. Wenn er hier vom „Fleisch" redet, so tut er es gewiß hauptsächlich aus „antidoketischer" Tendenz (vgl. Seeberg a. a. O.); s. I Jo 4 1—3 II Jo 7, auch wohl dem unter gleichem Einfluß stehenden Abendmahls-Sprachgebrauch zuliebe (6 51—56). Wenn der Fleischgewordene im 4. Evgl. niemals λόγος heißt (s. oben S. 14), so ist es doch gewiß nicht die Meinung des Jo, daß Christus mit der Annahme der σάρξ aufgehört habe, λόγος zu sein. Als „Gott von Art" erweist sich Jesus fortgesetzt, und der volle Strom der Gotteserkenntnis flutet ungehemmt aus seiner vormenschlichen Zeit in sein irdisches Leben hinüber; αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς (Justin Apol. I 5). Uebrigens so paradox auch der Wechsel von πνεῦμα und σάρξ wirken mag, daß ein Gott in Menschengestalt auf Erden erscheint, dieser Gedanke hat für die ersten Leser des Evgls. nichts Unglaubliches. Isis und Osiris steigen von Gott gesandt zur Erde nieder, bringen in Menschengestalt der Welt die Kultur und kehren sodann in den Himmel zurück (Hermet. Schrift Κόρη κόσμου bei Stobaeus Flor. I 49 44 p. 401 ff. Wachsm. Vgl. Reitzenstein Poimandres 177 f.). Iulian c. Christ. ed. KJNeumann 200 A. B ὁ γὰρ Ζεὺς ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν. οὗτος ἐπὶ γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος τὴν πρόοδον, ἑνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ περὶ Ἐπίδαυρον ἐφάνη, πληθυνόμενος δὲ ἐντεῦθεν ταῖς προόδοις ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν. Recht. Ginza XV 11 S. 341 f. L. spricht von Anoš Uthra, der in die Welt kommt, körperliche Gestalt annimmt, sich nach Jerusalem hineinbegibt und als „Arzt der Kušta" die Mirjai von Grund auf heilt, ohne Lohn zu nehmen, um sie sodann im Jordan zu taufen. Doch auch in ganz bestimmten menschlichen Persönlichkeiten ließ man die Gottheit oder das Göttliche Gestalt gewonnen haben: Act 14 11—14. 28 6. Act. Petr. Vercell. 5. Act. Thom. 9. Act. Jo 27. Lucian Peregr. 11. Philostrat Vita Apoll. V 24. III 18. VIII 5, auch I 1 (Empedocles). Die Mandäer meinten, daß der himmlische Gesandte seine letzte Verkörperung in der geschichtlichen Gestalt Johannes des Täufers gefunden habe (Johannesbuch XIX S. 83 18 ff. L.). Ebenso sprach Mani von den Gottgesandten, in denen sich Weisheit und Werke Gottes offenbaren, und nannte als seine Vorgänger Budda, Zarathustra und Jesus (Al-Biruni b. Keßler Mani 317). Celsus berichtet von herumziehenden Propheten, die sich als Gottwesen ausgaben und für ihre Behauptungen ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον Glauben forderten und fanden (Origenes c. Cels. VII 9). Andererseits redet das Rechte Ginza (I 169 S. 25 Lidz.) von jüdischen Lügenpropheten, die sich selbst „Gott" nennen und zu „Gesandten" auf-

werfen. Justin behandelt es als eine von seinen samaritischen Landsleuten allgemein geteilte Ueberzeugung, daß Simon Magus θεός gewesen sei ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως (Dial. c. Tr. 120 a. E. Ap. I 26 2. 3). Ein anderer Samariter und Schüler Simons, Menander von Kapparetäa forderte Verehrung für sich als ὁ σωτὴρ ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄνωθέν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος σωτηρία (Euseb., KG. III 26 1; vgl. Irenaeus I 23 5). Die Libyer blickten zu dem Menschen Apsethos als ihrem Gott auf (Hippol. Elench. VI 7 2 8 1 W.). S. auch den Exkurs zu 1 34 über ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und zu 3 17 über Jesus, den Gottgesandten. — Wie Jo sich den Uebergang des Logos aus der himmlischen Existenzweise in die menschliche gedacht hat, sagt er nicht. Unwahrscheinlich ist jedoch, daß ihm der Augenblick der Menschwerdung des Logos mit dem Moment der Taufe zusammengefallen wäre. Denn 1. spricht er 1 32 f. nicht von einer Herabkunft des Logos, sondern des Geistes; 2. verändert dieser Vorgang keineswegs die Natur Jesu, sondern wird als ein Zeichen an den Täufer aufgefaßt; 3. scheint der Ausdruck ὁ λόγος σ. ἐγέν. die Annahme zu begünstigen, daß sich der Logos mit dem werdenden Fleischesleib verbunden habe. Vgl. Proclus in der Corderius-Catene p. 31. Das ἐσκήνωσεν soll schwerlich die Erinnerung an die alttest. σκηνή als Wohnstätte des Bundesgottes wecken. Eher ist an das der σοφία von dem Schöpfer gegebene Gebot zu denken Sir 24 8 ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον, vor allem aber an die Gewohnheit, den vergänglichen Menschenleib ein Zelt zu nennen (Sap 9 15 II Cor 5 1. 4 II Petr 1 13. 14). Im Hause wohnt man dauernd, im Zelt vorübergehend; vgl. σκηνοῦν Dittenberger Syll.^{3} 344 3. Das Erdenleben ist für den ewigen Logos nur eine kurze Episode. Das ἐν ἡμῖν kann jedenfalls nicht „in uns" bedeuten (wie etwa Hermet. Schr. I 6, wo die Rede von dem λόγος κυρίου ist, der *in dir sieht und hört* und dadurch das Erfassen der θέα möglich macht), sondern nur „unter uns" (vgl. 12 35), wie man auch immer das θεᾶσθαι auffassen möge. Im Evangelium ist dieses sonst immer das Sehen mit leiblichen Augen (1 32. 38 4 35 6 5 11 45). Das würde für unsere Stelle ausmachen, daß sich entweder der Verf. mit den anderen Augenzeugen des Lebens Jesu zusammenschließen und selbst als solcher erscheinen will (vgl. I Jo 1 1), oder daß die Christenheit, gestützt auf die Bekundung jener Zeugen, ihr Bekenntnis ablegt (vgl. 3 11). Andererseits ist das θεᾶσθαι aber auch oft = *intueri*, *contemplari* und wird samt dem dazu gehörigen Hauptwort θέα mit Vorliebe zur Bezeichnung der Gottesschau verwendet, die „ἀθανάτοις ὄμμασι" geschieht (Dieterich Mithrasliturgie p. 4 15. 19; vgl. Reitzenstein Mysterienreligionen^2 p. 34. 42 f. 45. 138 ff. u. ö.). Objekt ist ja nicht der fleischgewordene λόγος, sondern seine Herrlichkeit. Man muß Jesus mit den gläubigen Augen der Eingeweihten schauen, um zu wissen, wer er ist, und Vorteil daraus zu ziehen. Viele sehen das Wunder zu Kana, aber nur den Jüngern erschließt sich die göttliche δόξα, die den Glauben weckt (2 11). Ebenso hat mancher an der wunderbaren Speisung teilgenommen, ohne mit diesem Erlebnis wirklich etwas anfangen zu können (s. zu 6 26). Es muß eben zu dem äußeren Sehen eine innere Schau hinzukommen. Beides zusammen liegt für den Evangelisten in dem θεᾶσθαι (s. zu 2 22). Vgl. auch 14 9. 19 u. s. AvHarnack Sitzungsber. der Berl. Akad. 1923, 107—09.

ΔΟΞΑ ist das Aequivalent für hebr. כָּבוֹד und bringt im AT die Macht oder Herrschaft Jahwes, wie sie nach außen hin glänzend in die Erscheinung tritt, zum Ausdruck (Num 14 22 Ez 39 21 Ps 23 7–10 56 6. 12 101 16. 17 107 6 u. ö.). Daneben aber bedeutet sie auch den von Jahwes Wesen unzertrennlichen Lichtglanz, in dem die Gottheit sichtbar wird (Ex 24 16. 17 33 19. 22 Lev 9 6. 23 f. Dt 5 24. 25), oder den die Wolke verhüllt (Ex 16 10 40 28. 29). Vgl. Js 60 1 (die δόξα Gottes lauteres Licht) und

Ez 10 4 (der Prophet schaut die δόξα Gottes als Lichtglanz). Die nachkanonische jüdische Theologie spricht sich nicht wesentlich anders aus. Der δόξα Gottes wird man inne, wenn er seine Macht entfaltet in der Schöpfung und Regierung der Welt, in der Heilsgeschichte und Endvollendung (Sir 42 16 Bar 4 24 5 9 Ps Sal 11 6 IV Esr 8 30 Apoc Bar 21 23 Hen 27 3. 5 47 3 50 4 und die vielen Stellen, wo Gott bei Hen „Herr der Herrlichkeit" heißt). Daneben aber bedeutet δόξα nach wie vor die Lichterscheinung Gottes, wie sie Mose schaute (Sir 45 3 Philo Spec. leg. I 45 p. 218), wie sie in der Endzeit wieder sichtbar werden wird (II Macc 2 8) und wie der Mensch sie nach seinem Tode und am Tage des Gerichtes zu sehen bekommt (IV Esr 7 78. 87. 91. 42). Nahe verwandt ist die Vorstellung von der שְׁכִינָה, der durch majestätische Lichtfülle sich kundtuenden Gegenwart Gottes an bestimmten Orten. Wie Gott selbst, so wird die „Herrlichkeit" auch Wesen zugeschrieben, die mit ihm in Verbindung stehen, Engeln (Hen 69 13 Apc Bar 51 10. 12), verklärten Gerechten (Apc Bar 15 8 48 49 51 3. 10. 12 IV Esr 8 51). Und in den Bilderreden des Henoch nimmt der Messias den „Thron der Herrlichkeit" ein (45 3 55 4 61 8 62 2. 3. 5 69 27 29). Wie das griechische δόξα zu der Bedeutung „Glanz", „Verklärung", „Herrlichkeit" gekommen ist, vermag man heute noch nicht zu sagen. Es ist mehr eine Vermutung, als eine erwiesene Tatsache, daß das Wort diesen Sinn bereits in der profanen Sprache einer Zeit, die der Entstehung der LXX vorausliegt, gehabt habe (Deißmann Jb. f. d klass. Altert. 1903, 165. Reitzenstein Mysterienreligionen ²116. GPWetter D. „Verherrlichung" im Joev. Beiträge z. Religionswissenschaft II 1918 109—113). Aber da für das griech. AT an der Wirklichkeit dieser Bedeutung nicht gezweifelt werden kann, war es berechtigt, auch solche jüd. Schriften oder Schriftstellen heranzuziehen, von denen wir keinen griechischen Text besitzen. Das ist für die Sacherklärung um so nötiger, als auch noch in andern Religionskreisen, für die in der Hauptsache keine griechischen Quellen fließen, die Begriffe Glanz, Licht, Glorie, Herrlichkeit in engste Beziehung zu Gott und seinem Gesandten treten: Immer wieder begegnet in den religiösen Schriften der Mandäer die Dreiheit „Glanz, Licht, Herrlichkeit" (Liturg. S. 3. 5. 7. 15. 65 u. ö. Lidzb. Johannesbuch 7. 9. 185 u. ö. Lidzb.). Von Manda d'Haije heißt es, daß er *aus dem großen Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit ausgesondert und geschaffen wurde* (Liturg. 6). Der Lichtgesandte sagt von sich: *als ich kam, ich, der Gesandte des Lichtes, der König, der ich vom Lichte hierher ging, da kam ich, Gemeinschaftlichkeit und Glanz in meiner Hand, Licht und Lobpreis auf mir, Glanz auf mir und Erleuchtung* (Recht. Ginza II 3 S. 57 f. Lidzb. Vgl. auch d. Manich. Fragmente (Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1914) S. 47. 49. 62. 63. 64. 70. 72. 73 u. ö. Das NT spricht außer Gott, Engeln und verklärten Menschen besonders dem „Herrn" die Herrlichkeit zu. Doch wird nach der synoptischen Erzählung die δόξα Jesu nur einmal vor der Auferstehung und Erhöhung, nämlich auf dem Berge der Verklärung, sichtbar (Lc 9 32). Erst durch die Pforte des Todes geht Jesus endgültig in seine Herrlichkeit ein (Lc 24 26), und bei der Wiederkunft wird sie allen offenbar werden (Lc 21 27). Auch bei Paulus ist die δόξα ein Charakteristikum des Verklärten (II Cor 3 18 4 6). Jo dagegen stellt bereits das Leben des Irdischen so dar, daß fortgesetzt die himmlische Herrlichkeit die sterbliche Hülle durchbricht, eine Herrlichkeit, die 1 14. 17 beschrieben wird als erfüllt von χάρις und ἀλήθεια (s. u.). — Ueber δόξα s. noch zu 1 14 (S. 24 f.) und 2 11.

Die Herrlichkeit wird verglichen (gegen Chrysostomus Hom. 12 1 t. VIII 67ª = Catene 187 28) mit der eines μονογενὴς παρὰ πατρός (beides ohne Artikel), wobei das παρά c. gen. statt bloßem Genitiv vielleicht nur steht, um μονογ. und πατρ. auseinanderzuhalten. Die hier zugrundeliegende Vorstellung von Jesus als dem Sohne Gottes sagt der Christenheit nichts Neues. Wohl aber wird das Wort μονογενής in diesem Zusammenhang im NT nur von Jo gebraucht (1 14. 18 3 16. 18 I Jo 4 9) und findet sich auch sonst in der Kirche

15 — voller Gnade und Wahrheit. Johannes legt Zeugnis über ihn ab und ruft laut: dieser war es, von dem ich sagte: der nach mir Kom-

vorirenäischer Zeit so lediglich bei Justin Dial. 105. Mart. Polyc. 20 2. Diognet 10 2 u. im Symbol. Roman. (vgl. Lietzmann Zeitschr. f. d. nt. Wissensch. 1923, 277 f.). μονογενής heißt das einzige Kind Jud 11 34 Tob 3 15 8 17 Lc 7 12 8 42 9 33 Hebr 11 17. Diese Bedeutung ist gewiß auch für Jo sehr wichtig: eine δόξα, wie sie nur ein einziger und deshalb über die Maßen geliebter (Plutarch Amicor. mult. 2 p. 93[1]) Sohn vom Vater empfängt. Vgl. Justin Apol. I 23 Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται. Aber sollte bei der Rolle, die das γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ bei ihm spielt (12 f. I Jo 3 9 4 7 5 1), auf der 2. Hälfte des Wortes gar kein Ton liegen? Wie das, bei Jo fehlende, πρωτότοκος den Vorrang Jesu vor allen anderen Söhnen Gottes auf seine Priorität gründet, so will das μονογ. die Sohnschaft Jesu ihrer Art nach als eine ganz besondere kennzeichnen. Wir dürfen aus dem Wort um so mehr einen tiefern, geheimnisvollen Klang heraushören, als es — ganz ebenso wie πρωτότοκος — religionsgeschichtlich bedeutsam gewesen ist. Damascius de princ. 125 ed. Ruelle I 321 f. berichtet von den Babyloniern, sie hielten den Gott Apsû für den Mann der Göttin Tiâmat, ἐξ ὧν μονογενῆ παῖδα γεννηθῆναι τὸν Μωυμῖν (Mummu). Reitzenstein verweist auf ägyptische Analogien (Zwei religionsgesch. Fragen 86 3), Wobbermin auf den Gebrauch der Orphiker und überhaupt der Mysterien (Religionsgesch. Studien 1896, 117 ff.). Von den Orphikern scheint die Hermetik beeinflußt zu sein: Suidas (s. v. Ἑρμῆς Τρισμέγιστος) ὁρκίζω σε, φωνὴν πατρός, ἣν ἐφθέγξατο πρώτην . . . ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Λόγου (ein ganz ähnlicher Wortlaut bei Georg. Cedrenus Hist. Comp. I 37 6 Bekker. Vgl. noch Lobeck Aglaophamus 1829, 737. Abel Orphica Fgm. 170. JKroll D. Lehren des Hermes Trismeg. 1914, 56. 407). Epiphanius Haer. LI 22 11 Holl deutet den Namen des arabischen Gottes Dusares, den eine jungfräuliche Göttin geboren, als μονογενὴς τοῦ δεσπότου. Auch die Phönizier bezeichnen einen Gott als Einzig oder Eingeboren (Baudissin Adonis und Esmun 1911, 89). Pap. Lugd.-Bat. V (Dieterich Fleckeisens Jahrb. Supplem. XVI S. 803 34) wird die Gottheit angerufen als τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ μονογενές, τὸ ζῶν. Endlich ist an die Gnosis der Valentinianer zu erinnern (Wobbermin a. a. O. Grill I 363. Bousset Hauptprobleme der Gnosis 1907, 161. 171. 267 2; Kyr. Christos [2] 157), sowie an das Rechte Ginza IX 2 S. 236 Lidzb., wo die Rede ist von dem *einzigen Sohn, dessen Gestalt nicht vergeht, in dem kein (böses) Sinnen ist*, dem *großen, gerechten Einzigen, der aus dem großen, gerechten Einzigen hervorging, den das Leben durch sein Wort schuf*. Ebenso am Anfang des XI. Buches S. 251 L. S. auch das Apokryphon Johannis ed. CSchmidt in der Philothesia für PKleinert 1907, 324 und I Clem 25 2, wo der geheimnisvolle Göttervogel Phönix als einziges Exemplar seiner Gattung μονογ. heißt. πλήρης — hier indeklinabel, wofür die Belege bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert reichen (Deißmann Licht v. Osten [4] 99 ff. Crönert Memoria graeca Herculanensis 1903 p. 179 2) — gehört nicht zu δόξαν (Irenaeus V 18 2 I 8 5), sondern zu αὐτοῦ, was ich in der Uebersetzung leider nicht auszudrücken weiß. χάρις und ἀλήθεια, 17 wiederkehrend, hat man oft mit dem hebr. Begriffspaar חֶסֶד וֶאֱמֶת (besonders Ex 34 6 wegen der δόξα 33 22) gleichgesetzt. Aber חֶסֶד wird von LXX fast durchweg mit ἔλεος wiedergegeben; אֱמֶת aber besagt, besonders in jener Verbindung, „Treue“. Jo jedoch will zum Ausdruck bringen, daß der Logos Spender aller himmlischen Gaben in reichster Fülle ist. Wie er als Verkörperung von Licht und Leben göttliche Wirksamkeit entfaltet, so erweisen ihn auch der Besitz von δόξα, χάρις und ἀλήθεια als

Gott. Und zwar erscheint hier δόξα als der übergeordnete Begriff, der sich dann in χάρις und ἀλήθεια auseinanderlegt. δόξα ist, wie oben dargelegt, das, was Wesen und Betätigung der Gottheit ausmacht. Daß sie sich vor allem auch in den Taten der Allmacht offenbart, erkennt man 2 11 (s. d.). Ebenso ist χάρις nicht, oder nicht nur der göttliche Liebeswille, sondern in dem Wort ist zugleich auch der Gedanke der übernatürlichen Kraft mit gesetzt (vgl. Paris. Zauberpap. 1650 δὸς δόξαν καὶ χάριν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ. 1616. 2437. 3165 ff. Hermet. Schr. I 32 p. 338. Reitzenst. Poimandres: *Flöße mir die δύναμις ein und erfülle mich mit dieser χάρις*. Recht. Ginza XV 12 S. 345 Lidzb. sagt das große Leben zu seinem Gesandten an die „Männer von erprobter Gerechtigkeit“: *gewähre ihnen von der Gnade, die das große Leben dir in seiner Škina aufgegeben, gewähre ihnen von der Weisheit der Aethers . . . Belehre sie über das große Leben . . . Belehre sie . . . Belehre sie . . . Belehre sie* . . . S. 348: Licht und Gnade als göttliche Geschenke. Vgl. unten S. 49 d. Gnostiker Marcus. So erklärt sich auch der Ausdruck χάρισμα in dem besonderen Sinn, den er I Cor 12 4 ff. hat.) — GPWetter Charis 1913, 128 ff. 152 ff. 168 ff. ἀλήθεια aber ist die wahre Gotteserkenntnis, die von Gott stammt und mit Gott verbindet (8 46. 47 18 37). S. auch zu 1 9. Für die Herrlichkeit der eben beschriebenen Erscheinung bietet 15 das Zeugnis des Täufers auf (Origenes Hom. über I Sam 28 3—25, Kap. 7 Klostermann). κράζειν, hier wie 7 28. 37 12 44 die laute und eindringliche Rede des Propheten (Rm 9 27), dient zur Verstärkung; vgl. die Petition P. Oxy. 717 1. 9. 13 ἐγὼ οὖν ἐβόων καὶ ἔκραζον . . . . βοῶν καὶ κράζων ὅτι τοῦτό ἐστιν. Mit μαρτύρεσθαι verbunden bei Plutarch Cato min. 58 p. 787 οὐχ ὑπέμεινεν ὁ Κάτων, ἀλλὰ μαρτυρόμενος καὶ κεκραγὼς ἐν τῷ συνεδρίῳ κτλ. Diese Stelle lehrt wie die unsere und etwa Ex 5 8 II Reg 19 28 Js 15 4 Job 30 20. 28 34 20 Ps 4 4 140 1, daß κέκραγα Perfektum mit Präsensbedeutung ist (vgl. ἕστηκα, μέμνημαι, πέποιθα, οἶδα, κέκτημαι). Die Gegenwartsform zeigt, daß der Evangelist den Täufer für sich und seine Leser in Anspruch nimmt: noch jetzt hört man des Zeugen Stimme, wie noch jetzt der Hierophant die großen Geheimnisse von Eleusis verkündet βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων (heidn. Naassenerpredigt bei Hippol. El. V 8 40 W. = Reitzenst. Poim. 26 S. 95). So erklärt sich wohl auch das Imperfektum (οὗτος) ἦν, das 30 zum ἐστίν wird. ὃν εἶπον für ὑπὲρ οὗ εἶπ. 30 ist gut griechisch, 6 71 8 27. 54 10 36 Plutarch Gryllus 4 p. 988^{b}. Lucian Herod. 4. Aelian Nat. anim. X 46 ἱερὸς ἰχθὺς ὃν εἶπον. Da die folgenden Worte bisher im Munde des Täufers noch nicht vorgekommen sind, hat man schon in alter Zeit durch Textkorrektur helfen wollen: S läßt ὃν εἶπον aus, um hinter ἐρχόμενος ein ὅς einzuschieben, BC und vielleicht Origenes (s. Hautsch D. Evglienzitate des Origenes = Texte und Untersuchungen XXXIV 2a 1909 p. 118 f.) setzen für ὃν εἶπ. das offenbar unsinnige ὁ εἰπών ein. ἔμπροσθέν μου γέγονεν kann ohne Zweifel bedeuten: er ist zeitlich vor mir gewesen (III Reg 3 12 16 25. 30. 33 IV Reg 18 5 Eccl 1 16 2 7. 9). Aber dann würde sich eine Tautologie ergeben, da die Worte πρῶτός μου ἦν sicherlich eine zeitliche Priorität aussagen. πρῶτος (vgl. 15 18) für den Komparativ πρότερος: Aelian Nat. an. VIII 12. Plutarch Cato minor 18. Eratosthenes Catasterism. c. 42 καὶ πρῶτος ἀνατέλλει καὶ δύνει ἐκείνου (in allen 3 Fällen meinen freilich neuere Editoren gegen die Handschriften bessern zu sollen). Sallustius De diis et mundo 8 p. 257 ἔστι δέ τις δύναμις, οὐσίας μὲν δευτέρα, ψυχῆς δὲ πρώτη. Pap. Lugd.-Bat. II W 12 49 = Κοσμοποιία p. 14b, 12 Dieterich Abraxas σοῦ πρῶτός εἰμι (vielleicht abhängig von Jo 1 15). Vgl. Thackeray Grammar of the Old Test. in Greek 1909 p. 183. ἔμπροσθεν im Sinne des Ranges (Gen 48 20) und γίνεσθαι = kommen (s. z. 6 21) ergibt für den Ausdruck die Bedeutung: überholen, den

16 mende hat mir den Rang abgelaufen, weil er eher war als ich. Denn
aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade über
17 Gnade. Das Gesetz nämlich ist durch Mose gegeben, die Gnade und
18 die Wahrheit ist durch Jesus Christus aufgetreten. Gott hat keiner
jemals gesehen; ein Einzigerzeugter, Gott von Art, der an der Brust
des Vaters ruht, der hat (von ihm) Kunde gebracht.

Rang ablaufen, über den Kopf wachsen; s. Plutarch Pericl. 11 p. 158ª οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ μέγιστον μὲν ἤδη Περικλέα καὶ πρόσθεν ὁρῶντες γεγονότα τῶν πολιτῶν. Der Grund, daß ὁ ὀπίσω ἐρχόμενος (synoptisch Mt 3 11 Mc 1 7) dem früher Aufgetretenen den Rang abgelaufen habe, weil er eher war als jener, ist nur durchschlagend, wenn das πρῶτός μου ἦν etwas ganz Eigenartiges aussagt. In der Tat haben die Worte in den Präexistenzaussagen des Prologs ihre Voraussetzung. Zu der Vorstellung, daß dem Früheren der Vorrang zukomme, vgl. auch Od. Sal. 28 17 f. und die oben zitierte Stelle der Κοσμοποιία. **16** So plötzlich, wie der Täufer aufgetaucht war, verschwindet er wieder, was neuerdings als Symptom der Ueberarbeitung gewertet wird und entweder zur Streichung von 15 (z. B. Wendt Die Schichten im 4. Evgl. 1911 p. 27 f. 112; s. auch Bultmann a. a. O. 4 ff.) oder zu seiner Verpflanzung hinter 18 (ARitschl Stud. Krit. 1875 p. 576 ff.) führte (gegen beides Zahn 84 f.). In alter Zeit machte sich aus gleichem Grund ein Schwanken geltend bezüglich des Anfangswortes von 16: καί die Syrer und Antiochener (Chrysost. Theod. v. Mops.), dazu A und die Masse der griechischen Handschriften; ὅτι Origenes (in Jo II 35 212 VI 6 33 Fgm. X Preuschen; doch Sel. in psalm. ed. Del. II 587: καί), überhaupt Aegypten (Cyrill. Al. SBC sa bo) und das Abendland (D it). Zusammen hängt mit dieser Differenz die zwiespältige Beantwortung der Frage, wer 16 redet, ob noch der Täufer (Herakl., der die Worte des Täufers bis 17, Origenes in Jo VI 3, der sie bis 18 ausdehnt. Clem. Al. Strom. I 17 87 Theodor v. Mops.) oder wieder der Evangelist (Chrysost. Hom 14 1 t. VIII p. 79ª u. a.). Aber die ἡμεῖς πάντες sind nicht, wie jene Auffassung will, die Propheten, mit denen der Täufer als der letzte sich zusammenschließt, sondern offenbar die „wir" von 14. Und, wenn die (schwierigere) Lesart ὅτι zu recht besteht, so will der Evangelist gewiß, auf jenen Vers zurückgreifend (15 ist als Parenthese anzusehen), das Prädikat πλήρης χάριτος begründen. Das πλήρωμα (Col 1 19 2 9; vgl. Hermet. Schr. IX 7. VI 4 ὁ θεὸς [πλήρωμα] τοῦ ἀγαθοῦ u. siehe oben zu v. 4) war so groß, daß alle schöpfen konnten. ἀντί = „an Stelle von", aber nicht so, als ob die neutestamentliche Gnade die alttestamentliche abgelöst hätte (Chrysost. Hom. 14 2 t. VIII p. 80ᶠ bis ESchwartz 1908 p. 531), eine Bedeutung, die um so mehr abgewiesen werden muß, als χάρις hier gar nicht im Sinn der schenkenden Gnade dem fordernden Gesetz gegenübertritt, so wenig wie dieses als Dokument der Lüge das Widerspiel zur Wahrheit bildet. Vielmehr stellen χάρις und ἀλήθεια in ihrer Verbindung die Summe der himmlischen Güter und Kräfte dar, die der Logos in die Welt gebracht hat, während Mose mit seinem Gesetz ganz ebenso in den Niederungen dieser Welt geblieben ist, wie Johannes der Täufer mit seiner Wassertaufe (s. u. zu v. 26). Jener gehört wie dieser (s. o. Exkurs zu 1 8) zu den Heilbringern (P. Lond. I p. 68 ἐγώ εἰμι Μωϋσῆς ὁ προφήτης σου, ᾧ παρέδωκας τὰ μυστήριά σου τὰ συντελούμενα Ἰσραήλ. S. d. Exk. zu 1 21 der Prophet), die von den Christen abgelehnt werden, weil sie alles Heil von ihrem Herrn, von ihm allein erwarten. Die Juden fühlen sich als Mose Jünger (9 28), glauben, er sei der Gottgesandte, durch den Gott mit seinem Volk geredet (9 29) und der sich

als himmlischer Bote und Prophet durch seine Taten ausgewiesen habe (6 32). Deshalb hoffen sie auf ihn (5 46). Demgegenüber erweist die christliche Kritik, daß noch nicht einmal das Gesetz in seinem ganzen Umfang auf Mose zurückgeht (7 22), geschweige, daß seine Taten als wirkliche Gottestaten zu bewerten wären (6 32). Deshalb ist alles Vertrauen, das man auf ihn setzt, eitel. Die wahren Gotteswerke hat Jesus gewirkt, die echten Gottesworte er gesprochen, die wirklichen Gotteskräfte waren nur in ihm lebendig — in ihm allerdings in unversieg- und unausschöpfbarer Fülle. Das χάρις ἀντὶ χ. ist daher ausschließlich von dem zu verstehen, was Jesus gebracht hat und zwar nach Philo Poster. Caini 145 p. 254 διὰ τὰς πρώτας αἰεὶ χάριτας, πρὶν κορεσθέντας ἐξυβρίσαι τοὺς λαχόντας, ἐπισχὼν καὶ ταμιευσάμενος εἰσαῦθις ἑτέρας ἀντ' ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ αἰεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων . . . ἐπιδίδωσι. Zu χάρις als dem göttlichen Gnadengeschenk, einem Sprachgebrauch, der sich aus dem AT kaum herleiten läßt, vgl. Recht. Ginza XII 3 S. 273 Lidzb.: *Gnade kam dem Guten, Freude dem wahrhaften Manne.* XII 4 S. 274: *Gnade wird den Auserwählten zuteil, die das Leben liebten.* Vgl. auch die Charakteristik des λόγος als πλήρης χαρίτων bei Philo Somn. II 183 p. 683, 223 p. 688; dazu Grill I 367 f. **17** tritt der Name Jesus Christus zum ersten Male auf. Der Gegensatz zwischen ihm und Mose betrifft zwei Punkte: ὁ νόμος — ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια (s. zu 14) und ἐδόθη — ἐγένετο (wie 6). Weshalb kein anderer als Christus die himmlischen Gaben spenden konnte, sagt **18**. Gott (dem Wesen nach, daher ohne Artikel) hat keiner je gesehen; zu dem Perfektum ἑώρακεν vgl. JHMoulton Einleitung in die Sprache des NTs 226. Gottes Unsichtbarkeit für die Menschen: 5 37 6 46 I Jo 4 12. 20; vgl.: Ex 19 21 33 20. 23 Dt 4 12 Sir 43 31 τίς ἑόρακεν αὐτὸν καὶ ἐκδιηγήσεται; καὶ τίς μεγαλυνεῖ αὐτὸν καθὼς ἐστιν; Aristobul (b. Euseb. Praep. ev. XIII 12 5). Philo Leg. alleg. III 206 p. 128; Decal. 120 p. 201; Abrah. 75 f. p. 12; Praem. et poen. 39 p. 414, 44 p. 415 u. ö. Joseph. Bell. VII 8 7. Rm 1 20 Col 1 15 I Tim 1 17 6 16. Aber auch außerhalb von Juden- und Christentum ist der Gedanke lebendig; s. z. Rm 1 20 u. Hermet. Schr. V 1 f. Mand. Lit. S. 70 f. 202 L.: das gewaltige erste Leben sendet aus der Verborgenheit seinen Boten. Ueber den unsichtbaren und unerkennbaren Gott der Gnostiker s. Bousset Hauptprobleme d. Gnosis 1907, 17 f. 59 f. 84 f. Nur dem ihm Wesensgleichen erschließt sich Gott nach dem pythagoreischen, bereits von dem Stoiker Posidonius auf das theologische Gebiet angewandten, Satz: ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν (Sextus Emp. adv. log. VII 92 f.). Unmittelbar deutlich wird diese Beziehung bei Anerkennung der Lesart μονογενὴς θεός. So SBC, Valentinianer (Irenaeus I 8 5 bei Zahn Gesch. d. Kanons II 957, Clemens Alex. Exc. ex Theod. 6), Irenäus IV 20 11 (dazu Zahn Jo 705), Clemens Alex. Strom. V 12 81; Quis div. salv. 37 1, Origenes (s. Hautsch 120) und Spätere, Nicäner wie Arianer. Daneben wird bei den Griechen seit dem IV Jahrhundert die Lesart ὁ μονογενὴς υἱός beliebt. Hippolyt c. Noet. 5. Alexander von Alex. (Theodoret Hist. eccl. I 4), Eusebius, Athanasius, die Antiochener und die große Masse der Kodizes vertreten sie, ebenso syr^{c}, vor allem aber die Lateiner, so weit wir zurückzugehen vermögen. Ursprünglich ist diese Textgestalt schwerlich, sondern wohl unter dem Einfluß von Jo 3 16. 18 I Jo 4 9 entstanden. Bei εἰς τὸν κόλπον ist zu beachten, daß in der Koine, wie ἐν für εἰς (s. zu 3 35 5 4), so auch εἰς c. acc. für ἐν c. dat. eintritt und einfach auf die Frage: Wo? antwortet. S. außer den Beispielen bei Blaß^{5}-Debr. Gramm. § 205 und Hatzidakis Einleitung in die neugriechische Grammatik 1892, 210 f. z. B. P. Oxy. 294 3 ff. ἐπὶ τῷ γεγονέναι ἐν Ἀλεξανδρίᾳ . . . ἔμαθον παρά τινων ἁλιέων εἰς Ἀλεξανδρίαν. 929 12 ταῦτα δὲ

19 Und dieses ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden aus Jeru-
salem Priester und Leviten zu ihm schickten, ihn zu fragen: wer bist
20 (denn) du? Und er bekannte und leugnete nicht und bekannte: ich
21 bin nicht der Christus. Und sie fragten ihn (weiter): was denn? Bist
du Elias? Und er sagte: ich bin es nicht. Bist du der Prophet?

πάντα συνενῆι (= -ῆν) εἰς τὸν χιτῶνα. Auch εἰς = an m. d. Dat. ist zu belegen: BGU 845 20 οἱ δοῦλοί σου εἰς τὴν κέλλαν αὐτῶν ἔχουσιν ἐλαίας. Am κόλπος eines Menschen befindet sich das Wesen, mit dem er die innigste Gemeinschaft pflegt: Lc 16 22 f. Num 11 12 Dt 13 6 28 54. 56 II Reg 12 3 III Reg 17 19 Ruth 4 16 Longus Pastoralia IV 36. Plutarch Pericl. 1 p. 152c; Demosth. 31 p. 860c; Cato min. 33 p. 775: Gabinius, ein ἄνθρωπος ἐκ τῶν Πομπηΐου κόλπων. Cicero ad famil. ep. XIV 4. Das Präsens ὤν ist, wenn es nicht zeitlos den Platz angeben will, an den der Monogenes seinem Wesen nach gehört und den er, von einer ganz kurzen Episode abgesehen, dauernd eingenommen hat und noch einnimmt, von der Gegenwart des Evangelisten aus zu begreifen (s. v. 15). Vgl. Mand. Lit. S. 242 L.: *Wer hat dich, neuer König* (gemeint ist Jawar = Manda d'Haije; Brandt Religion S. 32) *gesandt, der du im Bereich des großen (Lebens) sitzest?* Wer für alle Zeit, wie er es vor aller Zeit (v. 1. 2) getan, engste Verbindung mit Gott unterhält, der ist fähig, über Gott (dies das zu ergänzende Objekt zu ἐξηγήσατο) authentische Angaben zu machen. ἐξηγεῖσθαι ist term. techn. für die Tätigkeit Auskunft erteilender, göttliche Geheimnisse kundtuender Priester und Wahrsager, wird auch wohl in bezug auf die Götter selbst gebraucht. Pollux VIII 124; ἐξηγηταὶ δ' ἐκαλοῦντο οἱ τὰ περὶ τῶν διοσημιῶν καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἱερῶν διδάσκοντες. Zahlreiche Beispiele bei Wettstein. Der Logos als göttlicher ἑρμηνεύς, προφήτης und ὑποφήτης bei Philo Quod deus sit immut. 138 p. 293; Mut. nom. 18 p. 581; Leg. alleg. III 207 p. 128. Es handelt sich bei solcher Belehrung jedoch nicht, oder doch nicht in erster Linie, um theoretisches Wissen, sondern um Uebermittlung einer Gnosis, die zugleich Gotteskraft ist. S. Exk. zu 6 69 u. vgl. Hermet. Schriften I 26—29 p. 336 f. Reitzenstein Poim., wo der Gottbegeisterte sich vom πατὴρ τῶν ὅλων ausgesandt fühlt, nachdem er mit überirdischen Kräften ausgerüstet ist und Unterweisung empfangen hat über die Beschaffenheit des Alls und die gewaltige θέα, deren er gewürdigt wurde. So ausgestattet beginnt er den Menschen die Frömmigkeit und die Erkenntnis zu verkündigen, um sie dadurch zur Unsterblichkeit zu führen, und wird er seinem Geschlecht ein Wegweiser zum Heil. Ueber den jo. Jesus als Mystagogen s. HHoltzmann Neutest. Theol.[2] II 423 f. **1 19—34 Der Vorläufer.** **19** nimmt der Verf. endgültig den Erzählerton auf. αὕτη geht, anders als v. 2. 7 οὗτος, auf das Folgende. οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet hier das jüdische Volk in seiner obrigkeitlichen Vertretung; vgl. 5 15—18. 33 7 13 9 22 18 12.

Das wirkt an sich schon seltsam, und etwa ein Vergleich von 7 13, wo die Festteilnehmer Furcht vor „den Juden" haben, mit 7 15, wo sie dann selbst so heißen, zeigt, daß es mit dem Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im 4. Evangelium seine eigene Bewandtnis haben muß. In der Tat spricht Jo von den JUDEN fort und fort in einer Weise, die sich nur erklärt unter der Voraussetzung, daß die Juden als Nation zu bestehen aufgehört haben. οἱ Ἰουδαῖοι (s. auch z. 1 24 über die Pharisäer) ist für ihn eine historische Größe, der er ganz objektiv gegenübersteht, der er auch Jesus als völlig Unbeteiligten gegenübertreten läßt. Gebräuche, Feste, Einrichtungen werden immer wieder ausdrücklich als solche „der Juden" bezeichnet (2 6 5 1 7 2 2 13 6 4 11 55 19 21. 42). Vor allem gilt auch das Gesetz als „Gesetz der

Juden“ (15 25 19 7; vgl. Joseph. Bell. VII 5 5), und Jesus selbst redet im Gespräch mit ihnen von „eurem Gesetz“ (8 17 10 34; vgl. 5 39. 45 6 32 7 19. 22, während Nikodemus 7 51 „unser“ Gesetz sagt). Doch ist der beschriebene Gebrauch des Namens „Jude“ nicht nur ein Beweis dafür, daß der Evangelist der jüdischen Nation und ihren religiösen Gütern zeitlich fern steht, sondern ebensosehr ein Symptom innerlichen Abstandes. Jo hat in den Juden die großen Feinde seiner Religion kennen gelernt. In ihnen verkörpert sich ihm die gottfeindliche Welt (vgl. 15 18 ff.), und dementsprechend erzählt er die Anfänge des Christentums. Schon der Meister hat nicht, wie bei den Synoptikern, sich mit einzelnen Volksgruppen auseinanderzusetzen, sondern unter der dauernden Gegnerschaft der Juden schlechthin zu leiden (2 18 - 20. 24 5 10. 16. 18 6 41 52 u. ö.). Und zwischen beiden Parteien steht nicht die Veräußerlichung von Frömmigkeit und Moral, sondern allein die mangelnde Bereitwilligkeit „der Juden“, an Jesus zu glauben. Während Paulus Rm 11 25—32 die dereinstige Bekehrung Israels weissagt, steigert sich der jo. Jesus bis zu der drohenden Verkündigung, daß „die Juden“ in ihren Sünden zugrunde gehen sollen (8 21. 24), weil „es bei ihrer Sünde bleibt“ (9 41). Uebrigens schwimmt der Evangelist mit seiner antijüdischen Einstellung im breiten Strom der damaligen Volksstimmung. Urteile der Antike über die Juden sind im Handbuch in der Beilage zu 1 Th 2 15 16 zusammengestellt. Auch die Mandäer haben gehässige Feindschaft gegenüber den Juden genährt (Brandt Rel. 31), eine Feindschaft, deren Entstehung älter ist als unser Evangelium (Reitzenstein D. mand. Buch des Herrn der Größe 1919). Vgl. z. B. Rechtes Ginza XII 5 S. 276 Lidzb. von den Juden, ihrer Schlechtigkeit, Verlogenheit und Mordlust; s. zu 8 40. Ebenso sind den Manichäern die Juden unbedingt verhaßt (Keßler PRE ³ XII 219 10 ff.). Und für die Gnosis ist die judenfeindliche Haltung geradezu charakteristisch (Bousset Hauptprobleme 38), auch in d e n Typen, die wesentlich christlich sind. Geht doch durch das ganze Urchristentum eine Linie antijüdischer Orientierung hindurch: Hebr, Joapoc (2 9 3 9 11 8), Act, Ignat., Barnab., Marcion, Tatian, d. alte syr. Evglienübersetzung, d. syr. Didaskalia. Besonders lehrreich ist das Petrusevangelium, weil in ihm, von Stimmung und Haltung ganz abgesehen, auch das οἱ Ἰουδαῖοι ganz im Stil des Johannesevangeliums verwendet wird (vgl. 1 1 6 23 7 25 12 50. 52).

Die Frage σὺ τίς εἶ; — vgl. 8 25 21 12. Hermet. Schr. I 2 p. 328 Reitzenstein Poimandr. und Epictet III 1 22. 23 (die Athener an Sokrates) — hat gefolgt von der Antwort 20 einen ganz bestimmten Inhalt und betrifft nicht Namen und Herkunft, sondern die besondere Stellung des Angeredeten innerhalb des religiösen Lebens der Gegenwart. **20** Zunächst gilt sie dem Messiastum Jesu (Lc 3 15). Aber da dem Evangelisten wie seinen Lesern Χριστός als Namensbestandteil geläufig ist (1 17 17 3), wird man das Wort hier und sonst nicht mit der „Messias“ oder der „Gesalbte“ wiedergeben dürfen. Das empfiehlt sich auch deshalb nicht, weil der Evangelist, wenn er auch ein Bewußtsein für die eigentliche Bedeutung des „Χριστός“ besitzt, doch damit einen viel tieferen Sinn verbindet als den eines jüdischen Messias. Ihm setzt sich „Christus“ mit „Sohn Gottes“ gleich (11 27 20 31) — s. zu 1 34; oder das Bekenntnis Jesu, der Christus zu sein, kann in dem Zeugnis wieder aufleben, er sei der Heiland der Welt (4 25. 42). Gegensatz und Verknüpfung von ὁμολογεῖν und ἀρνεισθαι wie Aelian Nat. an. II 43 und Jos. Ant. VI 7 4 Σαοῦλος δὲ ἀδικεῖν ὡμολόγει καὶ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἠρνεῖτο. Das betonte ἐγώ weist auf einen anderen. **21** Zu dem neutrischen τί οὖν; vgl. I Jo 3 2 τί ἐσόμεθα und Ps 8 5 τί ἐστιν ἄνθρωπος. Elias sollte nach damaliger Volkserwartung, die auf Mal 4 4 LXX = 3 23 f. ruhte, wiederkehren, um die Errichtung des messianischen Reiches einzuleiten (Sir 48 10 Mc 6 15 8 28 9 11 Or. Sib. II 187—189 . Aber während viele Christen und möglicherweise schon Jesus dem Täufer den Ehrennamen Elias zubilligen (Mc 9 12. 13

22 Und er antwortete: nein. Da sagten sie zu ihm: wer bist du? Damit wir Antwort geben können denen, die uns gesandt haben.
23 Was sagst du von dir selbst? Er sprach: ich bin die Stimme eines, der in der Wüste ruft: macht gerade dem Herrn den Weg, wie der

---

Mt 17 11—13 11 14), lehnt der Vorläufer selbst ihn hier energisch ab; s. zu v. 8. Auch der Prophet will er nicht sein.

Ob bei der Frage nach DEM PROPHETEN Dt 18 15 im Hintergrunde steht, ist nicht mit Bestimmtheit auszumachen. Gewiß ist nur, daß Jo weder hier (auch v. 25) noch 7 40. 41 die urchristliche Deutung (Act 3 22 7 37) des alttest. Wortes auf den Messias mitmacht. „Der Prophet" steht neben dem Christus und seinem Vorläufer als eine weitere Figur von hoher Bedeutung für die Neugestaltung. Im Bannkreise des ATs mit seinem festgeschlossenen Kranz von Propheten wird die Rede von dem Propheten kaum aufgekommen sein — dort hätte man die Frage etwa im Stile von Mt 16 14b gestellt —, und auch der Christ Jo hat sie nicht aufgebracht. Spricht er doch immer wieder von den Propheten in der Mehrzahl (1 46 6 45 7 52 8 52 f.) und nennt speziell den Jesaja einen Propheten (1 23 12 38). Doch das Prophetentum war ja nicht auf das jüdische Volk beschränkt. In der Welt des Synkretismus gab es viele Propheten. Die Priester der hellenisierten Mysterienreligionen enthüllen als Propheten die Offenbarungen, die sie im persönlichen Verkehr mit der Gottheit gewonnen haben (Wendland D. hellenist.-röm. Kultur 2. 3 1912, 155. Vgl. Iamblichus Vita Pyth. 3. Apuleius Metam. II 28. Hermet. Schr. Κόρη κόσμου bei Stobaeus I 407 1 ff. Wachsm. Iamblich., de myster. VIII 5 nennt Bitys, den Propheten herm. Weisheit. Dittenberger Or. inscr. Index. WOtto Priester und Tempel im hellenist. Aegypten 1905. 1910). Celsus spricht spöttisch von Propheten, denen er in Syrien und Palästina begegnet ist (Origenes c. Cels. VII 8 f.). „Als ganz selbstverständlich gilt es der erzählenden Literatur, daß solche Männer die Zukunft vorauswissen, die Gedanken der Begegnenden erkennen, Kranke heilen und selbst Tote auf Augenblicke oder längere Zeit beleben können. Im Leben ist Prophet der ehrenvolle, Goët der verächtliche Titel für sie" (Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel. 2 13; s. überhaupt 12—14. 99—101; Hellenist. Wundererzählungen 1906, 35 ff. Holl Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1912, 410). Daß es bei den Christen von Anfang an Propheten gegeben hat, lehren uns die Paulusbriefe (s. über die christlichen Propheten Av Harnack Mission und Ausbreitung 4 I 1923, 344 ff. 362 ff.), und gleiches wissen wir von den „Gnostikern" (z. B. Agrippa Castor bei Euseb., K.G. IV 7 7). Jedoch aus der Fülle der Propheten hebt sich für das Selbstgefühl und Berufsbewußtsein des einzelnen wie den Glauben der Masse oft der auserlesene, der wahre, der Prophet heraus. Philostrat schildert Apollonius von Tyana als den vollendeten Propheten (Vita Apoll. I 4 f.). Lucian stellt uns in Alexander von Abonuteichos einen Mann vor, den viele als Propheten verehrten (Lucian Alex 22 42. 55 u. ö.) und der selbst Wert darauf legte, der Prophet des von ihm verkündeten neuen Gottes zu sein (Weinreich Alexandros der Lügenprophet: Neue Jahrb. XLVII 1921, 129—151). Derselbe Lucian läßt den Peregrinus Proteus zum Propheten der Christen werden (de morte Peregr 11 f.). Von den orientalischen Propheten des Celsus mit ihrem Anspruch „ich bin Gott" (Orig. VII 9: vgl. Rechtes Ginza I 169 S. 25 Lidzb.: Falsche Propheten erscheinen in der Gestalt von Männern, *sie nennen sich „Gott" und werfen sich zu „Gesandten" auf*) wollte gewiß jeder allein der wahre sein In der ersten der Hermetischen Schriften, dem Poimandres, spricht einer jener Propheten zu uns, die damals sich selbst als Gottwesen fühlten und durch ihre Lehre die Menschen zu erlösen trachteten. Natürlich ist er wie seinesgleichen der Ueberzeugung, daß es keinen anderen Weg der Rettung gibt, daß also im Grunde nur er Prophet ist (s. Reitzenstein Poimandr. 248; Hellenist. Mysterienrel. 2 67). Ein

solches ausschließliches Prophetentum hat der Gnostiker Marcus beansprucht (Irenaeus I 13 3). Auch Elkesai gehört hierher (Epiphan. Haer. XXX 3 2 Holl). Nach Ps.-Clemens, Recog. VII 33 haben Anhänger des Magiers Simon die Weissagung vom Kommen des Propheten Dt 18 15 auf ihren Meister gedeutet. Das stimmt zu dem Befunde, daß in den pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen „Prophet" der bevorzugte Titel Jesu ist. Dieser heißt ὁ ἀληθὴς πρ. (Hom. VIII 10. X 3), μόνος ἀληθὴς πρ. (III 21), ὁ τῆς ἀληθείας πρ. (III 11. XI 19. XII 29; s. d. Ebionäer bei Epiphan. XXX 18 5 H) oder auch ὁ προφήτης schlechthin (XI 26. 25. XIII 14) und deutet Dt 18 15 auf sein spezielles Prophetentum (III 53). Eigentümlich ist die in den pseudoclementinischen Schriften vertretene Auffassung, daß sich der göttliche Prophet zuerst in Adam, sodann in einer ganzen Reihe anderer Persönlichkeiten offenbart habe, um seine letzte und höchste Gestalt in Christus zu gewinnen (Bousset Hauptprobleme der Gnosis 172 f). Aehnlich einige Elkesaiten (Hippolyt Elench. X 29 2 W. Epiphan. XXX 3 3. LIII 1 8 H.). Es hat also immer nur einen, d e n Propheten gegeben. Dieselbe Anschauung begegnet uns nun bei den Mandäern. Sie erblicken die letzte Erscheinung des gottgesandten „Propheten" in der Person des Täufers (s. ob. Exkurs zu v. 8). Nach dem Bericht Al-Birunis hat Mani im Eingang seines Shaburakan erklärt, nachdem die Offenbarung in Buddha, Zarathustra und Jesus aufgetreten gewesen sei, ist „die Prophetie in dieser gegenwärtigen letzten Epoche durch mich, den Mani, den Gesandten des Gottes der Wahrheit, in das Land Babylonien gekommen" (KKeßler Mani 317). In der Tat hat Zarathustra in Persien als d e r Prophet der wahren Religion gegolten (Bertholet Religionsgeschichtl. Lesebuch 1908, 330 ff.). Und ebenso wird Muhammed von seinen Bekennern als d e r Prophet Allahs gepriesen. Auch darauf darf hingewiesen werden, daß die Samariter ihren Messias als d e n Propheten erwartet haben (s. zu 4 25), und daß die Mandäer Christus den Propheten der Juden nennen (Recht. Ginza I 191 S. 28 Lidzb.; vgl. Brandt Mand. Rel. 126). Fragt man, wodurch Jesus als der Prophet im 4. Evgl. charakterisiert ist, so ergibt sich, daß er so heißt als der Bringer überirdischer Gnosis (7 40), als der Allwissende (4 19) und der machtvolle Wundertäter (6 14 9 17). 4 19 und 9 17 faßt das nicht mit dem Artikel versehene προφήτης so wenig das Vorhandensein anderer Propheten ins Auge wie Ps.-Clem., Hom. III 15, ist daher nicht mit e i n Prophet zu übersetzen, sondern kennzeichnet Jesus seinem Wesen nach als Propheten. Auch 3 2 kommt kein anderer Lehrer himmlischer Herkunft neben ihm in Frage. Und auch hier ist „der Lehrer" ohne weiteres der Wundermann. „Der Prophet" oder „der Lehrer" muß eben Eigenschaften besitzen, die ihn über die Sterblichen erheben. Zur überirdischen Erkenntnis d e s Propheten s. I Macc 4 46 14 41 Ps.-Clem., Hom. III 11—15. Apollonius von Tyana ist der, „der alles weiß" (Philostr. VII 14 2. Zahlreiche Belege dafür in der Vita Apoll., auch bei Dio Cass. LXVII 18; vgl. JGöttsching Apollonius von Tyana, Diss. Leipz. 1889, 25). Zum Propheten als Wundertäter vgl. außer der Vita Apoll. (z. B IV 25. 44 2. 45. VII 38) Dt 34 10—12 sowie die Erzählungen des Josephus von dem Propheten Theudas (Ant. XX 5 1) und dem Aegypter (Ant. XX 8 6. Bell. II 13 5), denen das Volk eben als Propheten Wunder zutraut (s. auch Bell VI 5 2). Prophetengabe und übernatürliche Macht vereint bei dem Gnostiker Justin Herakles, den sich Elohim zum ἐξ ἀκροβυστίας προφήτης erwählt (Hippolyt, Elench. V 26 27 Wendland) und der als solcher seine Taten verrichtet, aber weder in der προφητεία noch in den ἔργα zum Ziele gelangt (28). Jesus jedoch läßt alle Konkurrenten hinter sich; ist er doch d e r Prophet, der zugleich der Logos Gottes ist (vgl. Philo quod deus sit imm. 138 p. 293).

22 zu eigener Aeußerung über sich aufgefordert, charakterisiert sich **23** der Täufer durch Anführung von Js 40 3 als „Stimme" — an seiner Person, seinem Namen ist nichts gelegen. Den gleichen Spruch, der hier in seinem Munde erscheint, hatten Mc 1 3 = Mt 3 3 = Lc 3 4 die Evange-

24 Prophet Jesaja gesagt hat. Und sie waren von den Pharisäern her
25 abgesandt. Und sie fragten ihn und sagten zu ihm: was taufst du
denn, wenn du weder der Christus bist, noch Elias, noch der Prophet?
26 27 Johannes antwortete ihnen: ich taufe (auch nur) mit Wasser; mitten
unter euch steht der, den ihr nicht kennt, der nach mir kommt, dem
28 den Schuhriemen zu lösen ich nicht würdig bin. Dieses begab sich in
Bethanien jenseits des Jordans, wo Johannes sich taufend aufhielt.
29 Tags darauf sieht er Jesus auf sich zukommen und sagt: da ist das

listen auf den Vorläufer angewendet. **24** ist ἀπεσταλμένοι (ohne Artikel) die am frühsten bezeugte Lesart (SBAC), trotzdem aber nicht an eine neue Gesandtschaft zu denken (gegen Origenes VI 8 50—53. Nonnus); denn das Gespräch 25—27 hat die Unterredung 19—23 zur Voraussetzung (vgl. das οὖν 25). Mag es sich ursprünglich um Varianten gehandelt haben (Wellhausen Evangel. Jo 9), im gegenwärtigen Text sollen die beiden Teile der Auseinandersetzung über Person und Wirksamkeit des Täufers Aufschluß geben. 24 ist entweder eine nachträgliche Zwischenbemerkung (Euthymius) oder soll an seiner Stelle die hartnäckige Fortdauer des Verhörs erklären. Uebrigens verbindet Jo mit „Pharisäer" die ungeschichtliche Vorstellung, als bildeten sie eine in Jerusalem wohnhafte Behörde oder Teile einer solchen (vgl. 4 1 7 32. 45. 47. 48 8 13 9 13. 15 f. 11 46 f. 57 12 4. OHoltzmann Nt. Zeitgesch.[2] 1906 p. 209 f. S. auch den Exkurs zu v. 19 über die Juden). **25** werfen die Abgeordneten die Frage auf, wie Johannes, wenn er weder der Messias noch sein Vorläufer noch der Prophet ist, dazu kommt, am Volke die große Reinigung der Endzeit zu vollziehen. Sein Hinweis auf Js 40 3 wird dabei ignoriert. Aber auch die eigene Antwort **26**, von der Herakleon meinte: ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν, οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ᾽ ὃ αὐτὸς ἐβούλετο (bei Origenes VI 30 153), läßt nur ahnen, daß der Täufer mit der messianischen (d. h. der christlichen) Taufe nichts zu schaffen hat. Bei dem ἐν ὕδατι (= nur mit Wasser; daß Johannes nur mit Wasser taufe, ist auch Act 19 2—6 1 5 die Meinung der Christen) sollen die Leser an den denken, der im Gegensatz dazu mit dem Geiste tauft (1 33 Mc 1 8), d. h. die christliche Taufe spendet (3 5 ff.). Der existiert bereits inmitten des jüdischen Volkes. Vgl. Prov 8 2 von der σοφία: ἀνὰ μέσον δὲ τῶν τρίβων ἔστηκεν. **27** ἵνα-Konstruktionen sind bei Jo sehr beliebt (ATRobertson Kurzgef. Gram. des nt. Griech. 1911 p. 208). Hier hat das ἵνα offenbar den letzten Rest seiner ursprünglichen finalen Bedeutung verloren und steht einfach für den Infinitiv; vgl. 4 34, auch 15 8. 13 Mt 10 25 18 6 Lc 1 43. Die pleonastische Setzung des Personalpronomens nach dem Relativum ist in LXX von Gen 1 11 (οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ) an häufig, aber der klassischen Sprache ebensowenig fremd (Blaß[5]-Debr., Gramm. § 297) und in der Koine nicht ungebräuchlich: I Clem 21 9 οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν P. Oxy. 117 ἐξ ὧν δώσεις τοῖς παιδίοις σου ἐν ἐξ αὐτῶν. Vgl. Mc 1 7 7 25 13 19 Apc 3 8 7 2. 9 13 8 20 8. Zu „abundierendem" αὐτός im Griechischen vgl. auch Epictet III 1 22. P. Oxy. 299 Λάμπωνι . . . ἔδωκα αὐτῷ διὰ σοῦ ἀραβῶνα (δραχμὰς) η und s. zu 4 51. Welchen Eindruck der Bescheid auf die Boten gemacht hat, wie sie ihn nach Jerusalem übermittelt haben und was dann erfolgt ist, wird nicht gesagt. Die Gesandten verschwinden einfach — ein Charakteristikum der jo. Erzählungsweise. Dagegen empfangen wir **28** eine Aufklärung geographischer Art. Den Platz, wo der Täufer wirkte, nannten schon Herakleon und die Mehrzahl der Handschriften zur Zeit des Origenes (VI 40 204) Bethanien. Origenes aber, der am Jordan keinen Ort dieses Namens gefunden

hatte, zog die Lesart der Minderheit (so auch syr$^{s\,c}$) *Bethabara* vor. Das Ergebnis seiner Lokalinspektion entscheidet gegen die Richtigkeit der von ihm verworfenen Angabe, nicht gegen ihre Ursprünglichkeit im 4. Evangelium, macht andererseits *Bethabara* als Konjektur verdächtig. Vielleicht hat die Notiz ursprünglich ganz gefehlt und ist „Bethanien jenseits des Jordans" das Produkt einer flüchtigen Kombination von 10 40 und 11 1, durch einen Glossator (Schwartz 1908 p. 520 f.). **29** tritt Jesus auf und wird vom Täufer mit demselben Nachdruck, mit dem er den Ehrentitel von sich abgewehrt hat, als der Erwartete vorgestellt. Ueber ἴδε = da ist s. zu 19 5, wo das sachlich gleichwertige ἰδού gebraucht ist. Das ἐπαύριον, dem noch zwei andere folgen (v. 35. 43), gehört zu jenen Zeit (1 39 2 1. 12. 13 4 35. 43 5 1 u. ö.), Ort (1 43 2 1. 12. 13 3 22. 23 4 5. 46 5 1 6 1 u. ö.), Personen (1 40. 43 3 1 6 5. 7. 8 u. ö.) und sonstiges Detail betreffenden genauen Angaben des Evangelisten, die ihn keinem Kenner apokrypher Evangelien und Apostelgeschichten als Augenzeugen beglaubigen können. Auch 6 22 12 12 dient es als Verbindungsglied zum Folgenden hin. Die Frage, weshalb Jesus zum Täufer kommt, darf man nicht mit Origenes VI 50 260 ff. dahin beantworten, daß er sich taufen lassen wollte. Nach v. 26. 27 ist die Taufe oder was im Sinne des Jo an ihre Stelle gehört (s. Exkurs zu 34) dem hier berichteten Zusammentreffen vorausgegangen. Jesus kommt, um dem Vorläufer sein Zeugnis zu ermöglichen; vgl. Isho'dad z. St.

Ὁ ΑΜΝΟϹ ΤΟΥ ΘΕΟΥ Ὁ ΑΙΡΩΝ ΤΗΝ ΑΜΑΡΤΙΑΝ ΤΟΥ ΚΟϹΜΟΥ. Daß die Vorstellung von Christus als dem Lamm im AT wurzelt, ist gewiß. Da sie aber ebenso sicher der christlichen Gemeinde zur Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums geläufig war (I Petr 1 18—20 Apc 5 6. 12 und sonst sehr oft in Apc) und die ganze Wendung wohl der liturgischen Sprache entstammt, ja wie ein Satz aus einem Hymnus, einem „Lied vom Lamme" (Apc 15 3) anmutet (vgl. JKroll Die christl. Hymnodik I S. 91 = Beigabe zum Verzeichnis d. Vorlesungen an der Akad. z. Braunsberg Sommer 1921), darf man die Frage nach dem alttestamentlichen Ursprung nur aufwerfen unter Anerkennung der Möglichkeit, daß dem Jo von einem solchen nichts bewußt war. Abzusehen ist von dem Hinweis auf Sühnopfer im allgemeinen (Origenes VI 51 264 ff.), da für diese das Lamm kein hervorragendes Charakteristikum ist. Der Artikel führt eher auf ein bestimmtes Lamm, das Passalamm, das von Tod und Verderben errettet (Ex 12 7. 12. 22. 27 Hebr 11 28). Ist das jüdische Passaopfer zur Zeit Jesu auch vielleicht nicht mehr unter die Kategorie der Sühnopfer zu bringen (Loisy 221), so hat doch Paulus I Cor 5 7 Jesus als das christliche Passalamm gefeiert, dessen Schlachtung die Sünden ausschließt. Und Jo selbst zeigt sich 19 36 von der Idee geleitet, daß der Herr das wahre Passalamm sei. Nicht ganz so sicher, aber doch wahrscheinlich ist, daß bei der Bildung der Formel auch jene alttestamentliche Stelle mitgewirkt hat, in der wir die Begriffe Lamm und Sünde nahe aneinander gerückt finden: Js 53. Ist doch dieses Kapitel von den Christen außerordentlich früh messianisch verstanden (Mt 8 17 Lc 22 37 Jo 12 38 Rm 10 16) und speziell das Wort vom Lamm auf den Herrn gedeutet worden (Act 8 32 I Petr 2 22—25). Freilich steht Js 53 4. 11. 12 nicht die Vokabel αἴρειν, sondern entsprechend dem hebräischen נָשָׂא und סָבַל in LXX φέρειν und ἀναφέρειν, Mt 8 17 (s. die Erklärung) λαμβάνειν und βαστάζειν. αἴρειν nämlich bedeutet nicht „tragen", sondern „aufheben", um etwas zu entfernen (Jo 2 16 11 39), dann geradezu „fortschaffen" (Jo 10 18 11 48 15 2 19 31). Es so auch an unserer Stelle zu nehmen, legen I Reg 15 25 (ἆρον δὴ τὸ ἁμάρτημά μου) 25 28, vor allem I Jo 3 5 nahe. Aber die Erinnerung an Js 53 läßt sich trotzdem nicht verscheuchen. αἴρειν kann „aufheben" zum Zwecke des Tragens sein (Mt 9 6 11 29 16 24 Jo 5 8. 10. 12). Und schließlich darf man gewiß auch von dem unter dem Bilde des leidenden Gottesknechtes angeschauten Jesus sagen, er habe die Sünden „weggenommen". Ob sich

30 Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt. Dieser ist es, von
dem ich sagte: nach mir kommt ein Mann, der mir zuvorgekommen
31 ist, weil er eher war als ich. Und ich kannte ihn nicht, aber damit
32 er Israel kund würde, deshalb kam ich mit der Wassertaufe. Und
Johannes legte dieses Zeugnis ab: ich sah den Geist als Taube vom
33 Himmel herabkommen; und er ruhte auf ihm. Und ich kannte ihn
nicht, aber der mich gesandt, mit Wasser zu taufen, der hatte mir
gesagt: der, auf den du den Geist herabkommen und auf ihm ruhen
34 siehst, ist es, der mit heiligem Geist tauft. Und ich habe es gesehen
und bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist.

---

allerdings der Täufer bereits vor dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in dieser, den Gedanken des Messiastodes und eine Reflexion über seinen Heilswert, und zwar für die ganze Welt, voraussetzenden Weise, hat aussprechen können, diese Frage soll nur gestellt werden.

30 deckt sich mit 15, will aber als Rückverweisung wohl auf 27 bezogen sein, wo das Verhältnis von Vorläufer und Nachfolger sachlich in gleicher Weise beschrieben war, nur ohne die Begründung. **31** Noch nicht einmal gekannt hat der Täufer den Größeren, und seine ganze Wirksamkeit hatte lediglich vorbereitenden Wert. Daß der Messias in der Welt verborgen lebt, bis er der Oeffentlichkeit vorgestellt wird, ist jüdische Schulmeinung; vgl. 7 27 Justin Dial. 49. 110. 8: Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ (s. Bousset Judentum[2] p. 264). Aber man darf daneben doch auch darauf hinweisen, daß nach damals weit verbreiteter Meinung der Erlösergott vom Himmel herabkommt, ohne sich zunächst zu erkennen zu geben (Bousset Hauptprobleme 238 ff.; Kyrios Christos[2] 31. 33 1 205). Damit er den Christus offenbar machen könne, mußte die Unwissenheit des Täufers gehoben werden. Das geschah durch göttliches Eingreifen **32. 33.** Da diese Verse zum Verständnis von 31 unbedingt erforderlich sind, werden sie keinem Parallelbericht von 29—31 angehören (Wellhausen 11). **34** κἀγώ Gegensatz zu ἐκεινος 33, ἑώρακα = τεθέαμαι 32. μεμαρτύρηκα: das Zeugnis reicht bis in die Gegenwart hinein; s. zu v. 15. Statt ὁ υἱὸς τ. θ. haben S, ferner P. Oxy. 208 fol. 1^{r7} (3. Jahrh.), wenige Min. und Lat. syr$^{s\,c}$ ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ, was Zahn, Blaß, Merx und AvHarnack Sitzungsber. der Berl. Akad. 1915, 552 ff. für ursprünglich halten. Das ist Ehrenname des Messias (Lc 23 35 Hen 39 6 f. 40 5 45 3—5 49 2—4 u. ö.).

Ob man das gleiche von dem überwiegend bezeugten Ὁ ΥΙΟϹ ΤΟΥ ΘΕΟΥ sagen dürfe, wird von Dalman D. Worte Jesu 1898 S. 219—224 und Bousset Kyr. Christos [2] 53 f. entschieden und mit guten Gründen bezweifelt. Sicher ist, daß man auf dem Boden der ἔθνη nicht nur in Mythus und Sage von Göttersöhnen, und zwar in besonderem Sinne (anders als wie es zu 1 12 bemerkt wurde und weit mehr besagend als der Titel ‚Sohn Gottes' für gewisse Priester auf nordsyrischen Inschriften; vgl. RHarris Z. f. d. nt. Wiss. 1914, 98—113) geredet, sondern bestimmte geschichtliche Gestalten als solche bezeichnet hat. Einmal hervorragende Herrscher und Heerführer, auch große Weise wie Pythagoras und Plato (Usener D. Weihnachtsfest [1] 1911, 71 ff., Deißmann Licht v. Osten [4] 1923, 294 f. Handbuch zu Mc 1 11), sodann jedoch Persönlichkeiten, die sich als „Propheten" (s. oben Exk. zu 1 21) betätigt haben. Und wie bei dem Propheten, so gewinnt in solcher Verwendung auch das υἱὸς τ. θεοῦ einen ausschließenden Charakter. Es gibt nur einen, den Sohn Gottes,

dessen Vorrecht seine Anhänger gegenüber anderen, die den gleichen Titel für sich oder ihren Heros beanspruchen, durchsetzen müssen. Alexander von Abonuteichos galt als göttlicher Sproß (Lucian Alex. 11), wie Apollonius von Tyana seinen Landsleuten als Sohn des Zeus (Philostrat., Vit. Apoll. 1 6). M. liturg. (Manich. Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1904, 29) lautet es in einem „eigenen Liede Manis“: *Ich bin der erste Fremdling (Gast) der Sohn des Gottes Zarvan, das Herrscherkind*; vgl. M. 32 S. 62. M. 311 S. 66 *Mani Göttersohn*. Die mehrfach erwähnten Propheten des Celsus erheben den Anspruch: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς (= Gottes Sohn, wie Hermet. Schr. XIII [XIV] 2. 14 p. 340. 345 Reitzenstein Poim.; s. auch Plotin Enn. II 9 9 oben zu 1 13) ἢ πνεῦμα θεῖον (Orig. c. Cels. VII 9). Tatsächlich sind in Phönizien und Palästina, wo Celsus jene Männer getroffen zu haben behauptet, dergleichen Leute herumgezogen; und wir begreifen leicht, daß sich der christliche Evangelienschreiber ihnen gegenüber in Verteidigungs- und Angriffsstellung gedrängt fühlte. Hat doch z. B. der Samariter Dositheus behauptet, der von Mose geweissagte Christus zu sein (Orig. c. Cels. 1 57) und sich als υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet (VI 11). Und wenn die Dositheaner auch zur Zeit des Origenes im Aussterben begriffen waren, so hat doch Simon, der jüngere Zeitgenosse des Dositheus, wenigstens in seiner Heimat gewaltigen Zulauf gehabt und ist als höchster Gott (Justin, Ap. 1 26 3) oder auch als „Kraft Gottes“ (Act 8 10) verehrt worden, was die Christen mit Recht als eine Ablehnung ihres Bekenntnisses zu Jesus als dem „Sohn Gottes“ empfanden (Orig., c. Cels. V 62). Desto nachdrücklicher mußten sie ihre Auffassung geltend machen. Unserem Evangelisten kann es um so weniger in den Sinn kommen, sich hier zu Konzessionen bereit zu finden und Konkurrenten irgendwie anzuerkennen, als der christl. Sprachgebrauch schon vor ihm das ὁ υἱὸς τ. θεοῦ dazu verwendet hatte, die einzigartige Würdestellung Jesu zu umschreiben. In noch ganz anderer Weise als Paulus hat Jo den Sohn Gottes in den Mittelpunkt der Verkündigung gestellt. Das christl. Bekenntnis kann in dem feierlichen Satz zusammengefaßt werden, daß Jesus der Sohn Gottes sei (20 31 11 27 19 7 1 49). Die Beziehungen aber, von denen der Ausdruck Gottes Sohn Kunde gibt, sind schlechthin überirdischer Natur. Jesus ist der ewige Gottessohn, der aus dem Himmel stammt und seiner Art nach dorthin gehört. Heißt doch auch der Λόγος in ganz besonderer Weise Gottes Sohn (Philo Agr. 51 p. 308 πρωτόγονος υἱός, vgl. Conf. lingu. 146 p. 427. Leg. alleg. III 175 p. 121. Somn. I 215 p. 653. Hermet. Schr. I 6 p. 329 Reitzenstein Poimand.: Νοῦς πατὴρ θεός und Λόγος υἱὸς θεοῦ). Und endlich darf man wieder an die Mandäer erinnern, denen Manda d'Haije als der *Sohn des großen Lebens* gilt (Mand. Lit. S. 147 f. 175. 221 Lidzb.), *aus dem ersten Leben entstanden und hervorgegangen* (S. 11. 62), vom Vater in die Tiefe gesandt (Johannesbuch S. 221—24 Lidzb.), von ihm mit Glanz, Kraft und Licht ausgestattet (Lit. S. 38). Es ist ein ganz ähnlicher Ton, den wir vernehmen, wenn wir hören, daß die Elkesaiten getauft haben *auf den Namen des großen und höchsten Gottes und auf den Namen seines Sohnes, des großen Königs* (Hipp. Elench. IX 15 1). S. auch über μονογενής, ob. zu 1 14 und vgl. GPWetter „D. Sohn Gottes“ 1916. Bousset Kyr. Chr. ² 52 ff. 156 f. 171. 179 f. — Einen Blick in den Konkurrenzkampf, dessen oben gedacht wurde, gestattet uns das Rechte Ginza I 200 S. 29 Lidzb., wo von mandäischem Standpunkt aus der falsche Prophet Jesus bekämpft wird: *Er* (Jesus) *sagt: „Ich bin Gott, Gottes Sohn, den mich mein Vater hierher gesandt hat.“ Er erklärt euch: „Ich bin der erste Gesandte, ich bin Hibil-Ziwa, der ich aus der Höhe gekommen bin.“ Doch bekennet ihn nicht.* Vgl. II 1 133 S. 47 L. 149 S. 50.

Daß DER ABSCHNITT 29—34 auf dem synopt. Taufbericht fußt, geht klar aus 32. 33 hervor, denen 34 der Ersatz der synoptischen Himmelsstimme zur Seite tritt. Aber im Gegensatz zu den älteren Evangelisten verschweigt Jo, daß der Vorläufer Jesus getauft habe. Man konnte daher nicht ohne Grund meinen, er hätte diese

35 Tags darauf stand Johannes wieder da mit zwei von seinen Jüngern,
36 und den Blick auf Jesus richtend, der vorüber ging, sagt er: da ist
37 das Lamm Gottes. Und die beiden Jünger hörten ihn so reden und
38 folgten Jesus. Jesus aber drehte sich um und, als er sie nachkommen
sah, sagt er zu ihnen: was wollt ihr? Die aber sagten zu ihm: Rabbi
39 — das heißt übersetzt »Lehrer« —, wo herbergst du? Er sagt zu ihnen:
kommt, und ihr werdet es sehen. Da kamen sie mit und sahen, wo er
herbergte und blieben jenen Tag über bei ihm. Es war ungefähr die
40 zehnte Stunde. Einer von den Beiden, die es von Johannes vernommen
hatten und ihm gefolgt waren, war Andreas, der Bruder des Simon
41 Petrus. Zunächst trifft dieser seinen Bruder Simon und sagt zu ihm:

Tatsache ganz beseitigen wollen. Die Veranlassung dazu wäre in der Polemik gegen die Johannesjünger (s. ob. Exkurs zu v. 8) zu suchen. Das ist jedenfalls das Motiv für den Evangelisten, die Taufe mindestens jeder Bedeutung für den Täufling zu entkleiden und sie nur noch als Zeichen für den Täufer gelten zu lassen. Freilich stimmt dazu nicht der Nachdruck, welcher auf den über die synoptische Tradition hinausgehenden Zug gelegt wird, daß sich der Geist auf Jesus bleibend (s. 14 10) niedergelassen habe (32. 33); denn damit soll diesem doch offenbar die Fähigkeit verliehen werden, mit hl. Geist zu taufen (33). Das paßt nun aber wieder — und die Gegner der Christen wie diese selbst haben das früh empfunden (Justin, Dial. 87 f. Bousset, Kyrios Christos[2] 266) — schlecht zu der Lehre vom fleischgewordenen Logos, der doch nicht erst mit dem Geiste ausgestattet zu werden braucht. Es scheint, als habe sich Jo hier mit einem unumgänglichen Stück der evangelischen Tradition abfinden müssen: der wunderbaren Begabung des Herrn mit dem Geiste. Er hebt die Position Jesu nach Kräften, indem er betont, daß es sich um eine dauernde Uebermittelung des Geistes handelt (s. auch 3 34), ohne verhindern zu können, daß trotzdem ein Zwiespalt in seine Auffassung von Jesus gekommen ist. Vgl. H. Holtzmann Nt. Theol.[2] II 508—511. Die Erzählung, daß und wie Jesus getauft worden sei, kann Jo um so leichter entbehren, als er diesen „ätiologischen Kultbericht" zur Verankerung des christlichen Taufbrauchs in der Geschichte nicht nötig hat. Die Menschen, die das Heil begehren, müssen getauft werden, weil Jesus, der himmlische Gesandte, dieses Mittel der Wiedergeburt von oben her mitgebracht, seine Benützung von Anfang an eingeschärft (3 5) und demgemäß auch seinerseits von vornherein getauft hat und hat taufen lassen (3 22 26 4 1. 2).

1 35—51 Die ersten Jünger. **35** πάλιν blickt auf 29 zurück. In den Worten liegt nicht, daß sich der Täufer mit den beiden Schülern (Mc 2 18 ff. Mt 9 14 ff. Lc 5 33 ff. Act 18 25 19 1 ff.) allein befunden habe. **36** ἐμβλέπειν, anders als das Simplex βλέπειν 29, „die Augen mit Aufmerksamkeit richten auf" (42 Mc 10 21. 27 14 67). **37** Das ἀκολουθεῖν der beiden geschieht aus eigenem Antrieb. **38** Die Anrede Rabbi, 3 26 von den Johannesschülern an ihren Meister gerichtet, kommt sonst Jesus zu: 1 49 3 2 4 31 6 25 9 2 11 8 20 16. μένειν = herbergen, logieren, wie Mt 10 11 Lc 19 5 24 29 Act 9 43 16 15 18 3 u. ö. **39** Die 10. Stunde ist nach babylonisch-jüdischer Zählung 4 Uhr nachmittags. Den Rest des Tages bleibt der Besuch bei Jesus, nicht auch noch die Nacht, obwohl Chrysostomus, Theodor, Cyrill Alex. und Augustin es so aufgefaßt haben. Dagegen verlegt syr[s] ausdrücklich auch noch den Inhalt von 40—42 auf denselben Tag, 41: „Andreas sah den Simon an diesem Tage". **40** wird der eine der beiden namhaft gemacht, während des anderen Namen verschwiegen wird. Chrysostomus Hom. 18 3 t. VIII p. 107[c]: τίνος

οὖν ἕνεκεν καὶ τὸ τοῦ ἑτέρου οὐκ ἐγνώρισεν ὄνομα; τινές φασι διὰ τὸ αὐτὸν εἶναι τὸν γράφοντα τὸν ἠκολουθηκότα (so z. B. Theodor von Mops. und Isho'dad)· τινὲς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος οὐχὶ τῶν ἐπισήμων ἦν. οὐδὲν οὖν πλέον τῶν ἀναγκαίων λέγειν ἐχρῆν· τί γὰρ ὄφελος ἐκ τοῦ μαθεῖν ἐκείνου τὴν προσηγορίαν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἑβδομήκοντα δύο λέγει τὰ ὀνόματα. Dabei wollen sich freilich noch in der Gegenwart viele nicht beruhigen. Sie halten sich **41** an die Lesart πρῶτος (SL) und finden auf τὸν ἴδιον einen starken Akzent. Die Tatsache, daß Andreas als erster s e i n e n Bruder trifft, deute klar darauf hin, daß nach ihm ein anderer, nämlich der unbenannte Jünger — das ist der Zebedäide Johannes — dem seinigen begegnet ist. Dann haben sich im 4. Evangelium wie bei den Synoptikern die beiden Brüderpaare Petrus und Andreas sowie die Zebedäiden als erste dem Meister angeschlossen. Aber abgesehen davon, daß ungewöhnlich scharfsinnige Leser dazu gehören, das zu erfassen, wird ἴδιος in der Koine oft tonlos an Stelle der Pronominalgenitive αὐτοῦ, ἑαυτοῦ usw. verwendet. Die LXX braucht es vielfach zur Wiedergabe des einfachen hebr. Personalsuffixes (Gen 47 18 Dt 15 2 Job 2 11 7 10. 13 Prov 6 2 u. ö.), setzt es auch gelegentlich ganz ohne Veranlassung von seiten des Urtextes (Job 24 12 Prov 9 12 22 7 27 15). Dan 1 10, wo LXX ἴδιος hat, hat Teodotion μου. I Esr 5 8 εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν = II Esr 2 1 εἰς πόλιν αὐτοῦ. Der gleiche Gebrauch bei hellenistischen Schriftstellern (GSchmidt De Flavii Josephi elocutione, Fleckeis. Jbb. Suppl. XX 1894 p. 369), in attischen (Meisterhans Gramm. d. att. Inschriften[3] 1900, 235) und magnesischen (GThieme Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das NT 1905 p. 28 f.) Inschriften, auch in den Papyri, z. B. P. Oxy. 465 150. S. auch Deißmann Bibelstudien p. 120 f. und andererseits JHMoulton Einleitung p. 139—144. In dem Aequivalent zu Jo 4 44 (ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι) haben Mc 6 4 Mt 13 57 und Lc 4 24 ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Es überrascht daher nicht, wenn an unserer Stelle die Lateiner τ. ἴδ. entweder durch bloßes *suum* oder gar nicht wiedergeben. Vor allem aber spricht gegen die oben skizzierte Auffassung die große Unsicherheit der Lesart πρῶτος. AB und wohl auch Origenes (Hautsch p. 124) haben πρῶτον, die Lateiner in der Regel *primum*. Das will dann die Begegnung der Brüder als den ersten Fall eines solchen „Treffens", wie es sich 43. 45 wiederholt, charakterisieren; vgl. 2 11. Während das 2. εὑρίσκειν ein suchendes Mühen um den Messias voraussetzt (vgl. d. 2. εὑ. 45 und einen Anonymus in der Corderius-Catene 59 τὸ δὲ εὑρήκαμεν ζητούντων ἐστίν), bedeutet das erste einfach „antreffen", wie 43. 45 5 14 9 35 12 14 Mt 18 28 27 32 Act 13 6 18 2 u. ö. P. Tebt. 330 5. Pap. Genf I 54 31 ἀπελθόντων ἡμῶν εὑρήκαμεν τὸν πραιπόσιτον. Μεσσίας im NT nur hier und 4 25. Unser Evangelist will eben s ä m t l i c h e damals in seinem Bereich im Umlauf befindlichen hohen religiösen Würdenamen für Jesus in Anspruch nehmen: Λόγος, Θεός, Μονογενής, Χριστός, ὁ Προφήτης, ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ, (ὁ Ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ 1 23?), Μεσσίας, Βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, Σωτὴρ τοῦ κόσμου, Κύριος, ὁ Ἅγιος τοῦ θεοῦ, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der Gesandte Gottes, der in die Welt Kommer, der von Gott gekommene Lehrer (vielleicht wertet er auch das mehrfach begegnende und griechischen Ohren mysteriös klingende Ῥαββεί so, das 1 39 mit διδάσκαλε wiedergegeben wird. Dieses aber, auf Jesus angewandt, ist διδάσκαλος ἀπὸ θεοῦ 3 2; vgl. 13 13); dazu die an die Sprache der „Gnosis" erinnernden Ausdrücke Ζωή, Φῶς, Φῶς τοῦ κόσμου, Ἀλήθεια, Ὁδός, Ἀνάστασις, Θύρα, ὁ Ποιμὴν ὁ καλός, ἡ Ἄμπελος ἡ ἀληθινή. Alles das ist Jesus, und zwar nur er. Da darf man sich nicht wundern, wenn die einzelnen Prädikate nicht immer genau zueinander stimmen, und wenn etwa der Messias und König der Juden nicht zum Weltheiland passen will. **42** Jesus, allwissend und Herzenskenner (2 25), eben d e r Prophet

42 wir haben den Messias gefunden — das ist übersetzt »Christus«. Er
brachte ihn zu Jesus. Jesus sprach, den Blick auf ihn gerichtet: du
bist Simon, der Sohn des Johannes; du sollst Kephas heißen — das
43 bedeutet »Fels«. Tags darauf wollte er nach Galiläa fortreisen und
44 trifft den Philippus. Und Jesus sagt zu ihm: folge mir. Philippus
aber war von Bethsaïda, aus der Stadt des Andreas und Petrus.
45 Philippus trifft den Nathanael und sagt zu ihm: den, von dem Mose
im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, haben wir gefunden in
46 Jesus, dem Sohn des Joseph, dem Nazaretaner. Und Nathanael sprach
zu ihm: kann aus Nazaret etwas Gutes her sein? Philippus sagt zu
47 ihm: komm und sieh. Jesus sah den Nathanael auf sich zukommen
und sagt von ihm: da ist ein echter Israelite, in dem kein Falsch ist.
48 Nathanael sagt zu ihm: woher kennst du mich? Jesus antwortete
und sprach zu ihm: bevor Philippus dich rief, sah ich dich, als du
49 unter dem Feigenbaum warst. Nathanael antwortete ihm: Rabbi, du
50 bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel. Jesus antwortete und
sprach zu ihm: glaubst du, weil ich dir gesagt habe, daß ich dich
51 unter dem Feigenbaum sah? Du wirst Größeres als das erleben. Und
er sagt zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr werdet den
Himmel offen sehen und Gottes Engel hinaufsteigen und hinabsteigen
auf des Menschen Sohn.

(s. oben Exk. zu v. 21), ist über Namen und Familie des Ankömmlings orientiert, weiß aber auch sofort Bescheid über seine Art und Bedeutung für das Gottesreich. Anders die Darstellung der Namengebung Mc 3 16 = Lc 6 14 Mt 16 18. Eine ähnliche Umtaufe bei Strabo XIII 2 4: Τύρταμος δ' ἐκαλεῖτο ἔμπροσθεν ὁ Θεόφραστος, μετωνόμασε δ' αὐτὸν ὁ Ἀριστοτέλης Θεόφραστον, ἅμα μὲν φεύγων τὴν τοῦ προτέρου ὀνόματος κακοφωνίαν, ἅμα δὲ τὸν τῆς φράσεως αὐτοῦ ζῆλον ἐπισημαινόμενος. **43** ἐξελθεῖν aus Haus oder Gegend (ähnliche Unsicherheit Mc 8 11). ἀκολούθει μοι nicht Einladung zur Mitreise, sondern Berufung zur Jüngerschaft wie Mt 8 22 9 9 = Lc 5 27 9 59. **44** will weniger die Aufforderung Jesu als das Kommen des Philippus erklären. Neben dem korrekten ἐξ für die Herkunft aus einem Ort steht hier in völlig gleicher Bedeutung ἀπό. Das ist weder im AT (Judc 12 8 13 2 17 1 II Reg 23 20 u. ö.), noch im NT (Jo 1 45 11 1 19 38 Mt 21 11 Mc 15 43 Act 10 23. 38) selten. Doch vgl. z. B. auch Pap. Fiorentini ed. GVitelli 1906 14 2 15 5 17 4 22 13 30 2 34 6 42 7 u. ö. Der gleiche Wechsel von ἀπό und ἐξ ohne Sinnverschiebung 11 1 und 7 17 (vgl. mit 12 49). **45** Ναθαναήλ = נְתַנְאֵל, Theodor (Num 1 8 II Esr 10 22 I Paralip 2 14 15 24 Jos. Ant. XX 1 2). ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς Dt 18 15. 18; vgl. Lc 24 27. Wenn der Apostel Philippus hier unverbessert von Jesus als dem Sohn Josephs reden darf, wird sich das mit der Meinung des Evangelisten decken; vgl. 6 42 7 27. 28. **46** Die skeptische Frage des Nathanael ist so angelegt, daß sich darin schwerlich der Zweifel einkleidet, ob der Messias aus Galiläa kommen könne (vgl. 7 41). Es handelt sich speziell um Nazaret, dem nichts Gutes zugetraut wird. Weshalb? Will man die Gründe nicht im Dunkeln lassen, so greift man am besten zu der Annahme, daß Jo den Nathanael zum Sprachrohr einer Antipathie macht, wie sie in christlichen Kreisen herrschte auf Grund von Vorfällen wie Mc 6 1—6 Par. Die einladende Formel ἔρχου καὶ ἴδε (auch 11 34) häufig im AT, wenn auch

im Griechischen etwas anders lautend: δεῦρο καὶ ἴδε IV Reg 6 13 7 14 10 16 Ps 45 9 65 5, ἐξέλθατε καὶ ἴδετε Cant 3 11; vgl. Mc 6 38 ὑπάγετε, ἴδετε. **47** περὶ αὐτοῦ = über ihn, nämlich zu seiner Umgebung. ἴδε ganz erstarrt (s. Mt 26 65) und daher mit dem Nominativ zu verbinden. ἀληθῶς steht attributiv bei Ἰσρ. und könnte durch ἀληθινός ersetzt sein; vgl. Ruth 3 12 ἀληθῶς ἀγχιστεὺς ἐγώ εἰμι. Ignatius Rom. 4 2 τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χρ. Plutarch de Iside et Osir. 3 p. 352c. Ἰσραηλείτης theokratischer Ehrenname wie Rm 9 4 11 1 II Cor 11 22. Zur Charakteristik des Israeliten als ohne Falsch Ps 31 2. **48** Wie späterhin die Samariterin (4 17—19. 39; vgl. schon 1 42), so überwältigt Jesus hier den Nathanael durch Mitteilung einer Tatsache, die ihm nur auf übernatürliche Weise kundgeworden sein kann. Gut Chrysostomus Hom. 20 2 t. VIII p. 118a: εἰ μὲν γὰρ εἶπε μόνον „πρὸ τοῦ Φίλιππον ἐλθεῖν πρὸς σὲ εἶδόν σε“, κἂν ὑπωπτεύθη ὡς αὐτὸς αὐτὸν ἀπεσταλκὼς καὶ οὐδὲν μέγα λέγων· νῦν δὲ τῷ τὸν τόπον εἰπεῖν, καθ' ὃν διέτριβε φωνούμενος παρὰ τοῦ Φιλίππου, καὶ τοῦ δένδρου τὴν προσηγορίαν καὶ τῆς διαλέξεως τὸν καιρόν, ἀναμφισβήτητον τὴν πόρρησιν ἔδειξεν οὖσαν. Zum Sitzen unter dem Feigenbaum s. III Reg 5 5 Mich 4 4 Zach 3 10. **49** Nathanael antwortet mit einem Bekenntnis zu Jesus als Gottes Sohn und König von Israel (wie 47 Ἰσραηλείτης, während Jesus 18 33. 36 das Prädikat βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ablehnt). Wie Gott alles sieht (Job 31 4 II Mc 9 5 ὁ παντεπόπτης κύριος. Philo Somn. I 142 p. 642), so ist auch der Logos, „Gott von Art“, allwissend; Philo Leg. alleg. III 171 p. 121 οὕτως καὶ ὁ θεοῦ λόγος ὀξυδερκέστατός ἐστιν, ὡς πάντα ἐφορᾶν εἶναι ἱκανός. Und da Jesus der Logos ist, erhebt ihn sein absolutes Wissen über alle Propheten (s. ob. Exk. zu v. 21). Wunderbarer Fernblick Jesu auch Jo 4 50. 52 11 4. 11—14, Wissen bezüglich des eigenen Geschicks, und zwar von Anfang an, 2 4. 19. 21 3 14 6 64. 70 13 1. 38 18 4 19 28, Kenntnis des künftigen Ergehens anderer Personen 13 36 17 12 (21 18 f.), schlechthin übernatürliche Gabe, ihr Innenleben zu durchschauen, 1 42 2 25 (s. dort). Vgl. HHoltzmann Nt. Theologie[2] II 453—458. **50** Der erste Teil der Antwort Jesu wird seit Chrysostomus vielfach als (erstaunte) Frage gefaßt, kann aber natürlich auch konstatierende Aussage sein (Zahn). **51** Die feierliche Doppelformel, welche die Beschreibung des Größeren einleitet, findet sich 25 mal bei Jo, während bei den Synoptikern (s. zu Mc 3 28) durchgehend das Jo fehlende einfache ἀμήν und beiderseits das Wort nur im Munde Jesu begegnet. אָמֵן kommt im AT zwar vor (Num 5 22 Neh 8 6 Ps 41 14 72 19, im Griechischen meistens γένοιτο, γένοιτο, aber Neh 8 6 ἀμήν und an der entsprechenden Stelle I Esra 9 47 ἀμὴν ἀμήν), doch nur als Bekräftigung vorangegangener Rede. ἀπ' ἄρτι vor ὄψεσθε (A gegen SBL) wird aus Mt 26 64 eingedrungen sein. Die Erinnerung an den Traum Jakobs Gen 28 10—17 liegt nahe und ist schon wegen der in beiden Fällen gleichen eigentümlichen Reihenfolge von ἀναβ. und καταβ. kaum zu umgehen: 12 καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῇ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῆς. Philo Somn. I 140 f. p. 642 deutet diese Stelle auf die Mittlerdienste, welche die ἄγγελοι und λόγοι den Menschen überhaupt leisten: τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐγγόνοις καὶ τὰς τῶν ἐγγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλλουσι (vgl. das δαιμόνιον bei Plato Symp. 23 p. 202e). Jo dagegen läßt die himmlischen Boten nur an Jesus gerichtet sein. Sie erhalten seinen Verkehr mit Gott ununterbrochen aufrecht, so daß er zu Leistungen befähigt ist, die weit hinausgehen über das, was Nathanael bisher erlebt hat. Da das Hinauf- und Hinabsteigen der Engel hier wie Gen 28 12 ein Symbol ist (über seine Verbreitung s. GPWetter, Phos 1915 S. 114 2 und vgl. Rechtes Ginza II 1 142 S. 49 Lidzb. von Christus dem Verführer, den man abweisen soll: *ferner*

2 Und am dritten Tage fand eine Hochzeit statt im galiläischen
2 Kana, und die Mutter Jesu war dort. Es waren aber auch Jesus und
3 seine Jünger zur Hochzeit geladen. Und als es an Wein fehlte, sagt
4 die Mutter Jesu zu ihm: sie haben keinen Wein. Und Jesus sagt zu
ihr: laß mich in Ruhe, Frau; meine Stunde ist noch nicht gekommen.

---

verfertigt er eine Leiter, wirft sie hin vom Erdboden bis zum Himmel, steigt auf und nieder, schwebt zwischen Himmel und Erde und spricht zu euch: „Sehet, daß ich aus der Höhe komme; ich bin euer Herr“), kann man gegen die Ursprünglichkeit von 50. 51 nichts ausrichten mit der Frage, wo die angekündigte Angelophanie denn bliebe (Schwartz 1908 p. 517). Die im 4. Evangelium 12 mal (gegen 69 mal bei den Synoptikern) auftretende Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου kann betrachtet werden ohne Rücksicht auf den älteren, bei den Synoptikern vorliegenden Sprachgebrauch (s. zu Mc 8 31). Denn was der 4. Evangelist mit dem Ausdruck sagen will, ist unverkennbar. Der jo. Christus heißt so als der vom Himmel Herabgekommene (3 13), der dorthin auch wieder erhöht werden soll (3 14 6 62 8 28 12 34), um der Verherrlichung teilhaftig zu werden (12 23 13 31). Als solches Himmelswesen steht er auch auf Erden dauernd mit dem Jenseits in Verbindung (1 51), kann die Seinen im Sakrament mit Himmelskost nähren (6 27. 53) und ist zum Weltrichter berufen (5 27). Demgemäß findet der Glaube der christlichen Gemeinde in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Menschensohn seinen Ausdruck (9 35). Hier haben wir deutlich die, auch von Pls verwertete (s. den Exkurs zu I Cor 15 45—49), Vorstellung von dem himmlischen Menschen als dem Erlöser, eine Idee, die zur Zeit des Jo eine erhebliche Verbreitung gehabt haben muß, und die uns, von anderen Spuren abgesehen, bei „Gnostikern“, Hermesverehrern, Mandäern und Manichäern noch sichtbar wird. Auch Philo hat die Figur des Himmelsmenschen spekulativ benutzt und den Ἄνθρωπος θεοῦ mit dem τοῦ ἀϊδίου λόγος gleichgesetzt (Conf. ling. 41 S. 411). Vgl. Bousset Hauptprobleme der Gnosis 1907, bes. 160—223. Reitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen² 1920, 195 ff.; Iran. Erlösungsmysterium 1921, 117 ff. 130 ff. u. ö.

Die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger hat ihr synoptisches Gegenstück Mc 1 16—20 (= Mt 4 18—22). Die Anordnung ist ziemlich die gleiche. Wenn man von der dem Logosevangelisten unannehmbaren Versuchung sowie der einen ganz anderen Charakter als die Verkündigung des jo. Jesus tragenden Reichspredigt, denen Mc 1 13—15 gilt, absieht, folgt da wie dort auf die Wirksamkeit des Vorläufers die Auswahl der ersten Apostel und ihre Berufung zu ständiger Nachfolge. Doch bleiben genug Differenzen. 1) Zeit und Ort: Mc 1 14 nach der Verhaftung des Täufers, bei Jo vorher; Mc 1 16 am See Gennezaret, Jo 1 28 im peräischen Bethanien. 2) Die beteiligten Personen: bei Mc die Brüderpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, bei Jo zunächst ein geheimnisvoller Unbenannter und Andreas, dann erst Petrus, Philippus (letzterer bei den Synoptikern nur in den Apostelkatalogen aufgeführt, im 4. Evgl. mehrfach erwähnt 6 5. 7 12 21. 22 14 8. 9), endlich Nathanael. Dieser, dessen Name in den älteren Evangelien überhaupt nicht vorkommt (aber s. das apokryphe Evangelienfragment aus dem Berliner Pap. 11 710: Zeitschr. f. d. nt. Wissensch. XXII 1923, 153 f.), wird, um die Person wenigstens dort wiederzufinden, seit dem Mittelalter oft mit Bartholomäus identifiziert (s. z. B. Isho'dad). Doch kennt schon das Altertum eine Aufzählung der zwölf, richtiger elf, Apostel, in der Nathanael neben Bartholomäus steht (Apostol. Kirchenordnung bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec.² IV 111; Harnack Texte u. Untersuchungen II 1 f. 1884, 225 und Epist. Apost. ed. CSchmidt Texte

u. Unters. XLIII 1919, 26. 229 ff. Vgl. bei Hennecke Neut. Apokr.² 1924, 111 f.). Epiphanius, Haer. XXIII 6 5 Holl setzt als allgemein bekannt voraus, Nathanael sei der unbenannte Emmausjünger gewesen. Modern ist die gleichfalls in der Luft schwebende Meinung, daß sich Paulus hinter ihm verberge. Sicher ist wohl nur, daß Nathanael, mag er sich mit einer wirklichen Persönlichkeit decken oder nicht, für Jo der Typ derjenigen Menschen ist, die zwar zweifeln, aber ohne sich gegen bessere Einsicht zu verstocken. 3) Die näheren Umstände: bei Jo werden die Jünger nicht von der Berufsarbeit abgerufen. Dafür kennt nur er die Vermittlung des Täufers, die deutlich bestimmten Zwecken dient (s. oben Exkurs zu v. 8). Vor allem aber nahen nur bei ihm die Berufenen dem Meister sofort mit dem Messiasbekenntnis (41. 45. 49), während die ältere Tradition noch deutlich erkennen läßt, daß es ziemlich lange gedauert hat, bis die Jünger in Jesus den Christus fanden. Der fleischgewordene Logos freilich muß von Anfang an im vollen Lichte der Gottessohnschaft wandeln.

II 1—12 Die Hochzeit zu Kana. **1** Drei Tage schon nach der Verheißung 1 51 beweist Jesus, daß er innigste Verbindung mit dem Himmel und seinen Kräften unterhält. Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας vgl. 4 26 21 2. Jos. Vita 16; Ant. XIII 15 1; Bell. I 4 7 17 5. Es gab mehrere Orte dieses Namens in Galiläa. Eusebius Onomastic. 116 4 Klostermann rechnet sogar das Kana im Gebiet des Stammes Asser Jos 19 28 dazu und verlegt die Hochzeit hierher. Die neuere Geographie schwankt zwischen *Chirbet Kānā*, auch *Kānat el-Dschelīl* genannt, etwa 13 Kilometer nördlich von Nazaret, und *Kefr Kennā*, ungefähr 5 Kilometer nordöstlich von Nazaret, wofür sich schon im 6. Jahrhundert Antoninus Martyr (Itinera Hierosolymitana ed. Geyer 1898 p. 161 7—12) ausgesprochen hat. Vielleicht auch gibt der Brunnen *ʿAin Kāna*, eine halbe Stunde nördlich von Nazaret, noch Kunde von dem Schauplatz unserer Geschichte. **2** Jesus ist eingeladen und anwesend, hat also seine Absicht 1 43, ohne daß dies besonders erwähnt worden wäre, ausgeführt. **3** Statt des ganz überwiegend bezeugten ὑστερήσαντος οἴνου haben S und cod. it οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα und an Stelle von οἶνον οὐκ ἔχουσιν S und pe οἶνος οὐκ ἔστιν. Aber das längere Ersatzstück ist wohl erklärende Glosse. ὑστερεῖν = fehlen gehört der späteren Gräzität an: Mc 10 21 Js 51 14 (Marginalnote des Cod. Marchal.) καὶ οὐ μὴ ὑστερήσῃ ὁ ἄρτος αὐτοῦ. Dioscurides V 86 ὑστερούσης πολλάκις σποδοῦ. Die Mitteilung der Mutter kann nur Abhilfe durch den Sohn bezwecken wollen. Doch Jesus lehnt **4** schroff ab. τί ἐμοὶ καὶ σοί (Nonnus „verbessert“ ἢ σοί = das geht weder mich noch dich an; so versteht auch Luther) entspricht dem hebräischen מַה־לִּי וָלָךְ und dient zum Abweisen von Bitte und Aufforderung (II Reg 16 10 19 23 IV Reg 3 13) oder zur Verwahrung gegen feindliche Maßregel (Jud 11 12 III Reg 17 18 II Paralip 35 21 I Esr 1 24). Es bedeutet „laß mich in Ruhe“. Vgl. Mc 1 24 5 5 Mt 8 29 Lc 4 34 8 28. Evangelienbericht im Epist. Apost. ed. CSchmidt Texte u. Untersuchungen XLIII 1919 Kap. 9 (= Hennecke Neutest. Apokr. ²67). Epictet II 19 16 I 1 16 22 15 27 13 und Schwartz 1908 p. 511 3. γύναι ist keine respektlose Anrede; vgl. 19 26 20 13. 15. Homer Il. 3 204; Od. 19 221. Sophokl. Oedip. tyr. 655 (Königin Jokaste). Achilles Tatius VI 6. Dio Cassius LI 12 5 Augustus zu Cleopatra: θάρσει, ὦ γύναι, καὶ θυμὸν ἔχε ἀγαθόν. Joseph. Ant. I 16 3. JWackernagel Ueber einige antike Anredeformen 1912. Aber es ignoriert das Sohnesverhältnis und verschärft dadurch die energische Zurückweisung der mütterlichen Bitte. ἡ ὥρα μου ist nach dem Zusammenhang der Moment, in dem Jesus seine Herrlichkeit durch die Wundertat offenbaren wird. Aber als Aufforderung, noch etwas zu warten, erscheint der Ausdruck allzu feierlich; und an den zahlreichen Stellen, wo Jesus sonst von „seiner Stunde“ redet

5 Seine Mutter sagte zu den Dienern: was er euch sagen mag, das tut!
6 Es waren aber dort für die Reinigung der Juden sechs steinerne Wasser-
7 krüge aufgestellt, je zwei und drei Maß fassend. Jesus sagt zu ihnen:
8 füllt die Wasserkrüge mit Wasser. Und sie füllten sie bis oben. Und
er spricht zu ihnen: schöpft jetzt und bringt es dem Tafelmeister.
9 Sie aber brachten es ihm. Als aber der Tafelmeister das zu Wein ge-
wordene Wasser gekostet hatte — und er wußte nicht, woher es kam,
die Diener jedoch, die das Wasser geschöpft hatten, wußten es — ruft
10 der Tafelmeister den Bräutigam und sagt zu ihm: jedermann setzt
zuerst den guten Wein auf und (erst), wenn man trunken geworden,
11 den geringeren; du hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben. Dies
tat Jesus als erstes Zeichen im galiläischen Kana und offenbarte seine
12 Herrlichkeit, und seine Jünger gewannen Glauben an ihn. Darauf zog
er hinab nach Kapernaum, er, seine Mutter, seine Brüder und seine
Jünger, und dort blieben sie einige Tage.

(7 30 8 20 12 23. 27 13 1 17 1, vgl. auch ὁ ἐμὸς καιρός 7 6. 8), versteht er darunter den Zeitpunkt seines Todes und dessen, was damit untrennbar zusammenhängt, seiner Verherrlichung. **5** Zu ὅ τι ἂν λέγῃ s. JHMoulton Einleitung 294; ebenso Dionys. Hal. VII 26 4 ποιεῖν ὅ τι ἂν ἐκεῖνοι κελεύσωσιν. **6** κατὰ τὸν καθαρισμόν nicht „gemäß", sondern „behufs", „zum Zweck". Vgl. Arrian. Anabasis I 17 12 κατὰ ἁρπαγὴν χρημάτων ἀποκτενεῖ IV 5 1 21 9 VI 17 6 26 2. Antoninus Liberalis Fab. 24 Δημήτηρ πλανῆτις ἐπῆλθε γῆν ἅπασαν κατὰ ζήτησιν τῆς θυγατρός 38. Die jüdischen Reinigungsbräuche s. z. Mc 7 3. 4. μετρητής ein im NT nur hier, um so öfter in den Papyri vorkommendes Maß. Der attische μετρ., dem hebräischen בַּת inhaltlich gleich, hält nach Jos. Ant. VIII 2 9 72 Sextarii = 39,39 Liter. So ergibt sich ein Gesamtinhalt von 472.74—709,11 Litern (Hultsch Griechische und römische Metrologie[2] 1882 p. 101 f. 108 f. 703). An diesem Quantum durch wohlwollende Berechnung etwas abzuhandeln, ist um so deplazierter, als der Evangelist durch die ausdrückliche Hervorhebung des ἕως ἄνω **7** zu erkennen gibt, wieviel ihm an der Masse liegt. Als großes Weinmaß erscheint der μετρ. auch Acta Thom. 120. Der Vollzug des Wunders wird nicht beschrieben, sondern **8** einfach vorausgesetzt. ἀρχιτρίκλινος ist nicht der von der Gesellschaft gewählte Vorsitzende der Tafel, welcher ἡγούμενος Sir 35 1, συμποσίαρχος Plutarch Sympos. I 4 1. 2 p. 620. Pollux VI 11 oder στρατηγός Plautus Stichus 702 (= V 4 20) hieß, sondern das Haupt der Aufwärter, der τραπεζοποιός, triclinarches. So Heliodor Aeth. VII 27 ἀρχιτρίκλινοι καὶ οἰνοχόοι. Vgl. Severus in der Corderius-Catene 73. **10** Die den heutigen Sitten widersprechende Regel ist bisher für das Altertum nicht belegt, auch nicht von Windisch Ztschr. f. d. nt. Wissensch. XIV 1913, 248—257. Sie ist wohl ad hoc im Interesse der Wundertat gebildet. **11** Zu ταύτ. ἐποίησεν ἀρχὴν (ohne Artikel mit ABL gegen S) τῶν σημείων vgl. Isocrates Panegyr. c. 10 38 Blaß ἀλλ' ἀρχὴν μὲν ταύτην ἐποιήσατο τῶν εὐεργεσιῶν, τροφὴν τοῖς δεομένοις εὑρεῖν. Prov 8 22 κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Die Wundertaten Jesu heißen bei Jo stets σημεῖα 2 18. 23 3 2 4 54 6 2. 14. 26 (s. dort) 30 7 31 9 16 10 41 11 47 12 18. 37 20 30, während bei den Synoptikern nur Lc 23 8 (vgl. Act 2 22) der Ausdruck von Jesu Taten direkt gebraucht wird, sonst von zeichenfordernden Gegnern, denen ihn Jesus gelegentlich aus dem Mund nimmt Mc 8 11. 12 Mt 12 38. 39 16 1. 4 Lc 11 16. 29. 30. So werden auch die seltsamen Vorzeichen des Endes

Mt 24 30. 40 Lc 21 11. 25, das unheimliche Wirken des Antichrists II Th 2 9 Apc 13 13. 14 16 14 19 20, wunderbare Taten und Erlebnisse der großen Männer und der Gemeinden des Urchristentums Mc 16 17. 40 Act 2 43 4 30 5 12 8 6 Rm 15 19 II Cor 12 12 Hebr 2 4 bezeichnet. In LXX ist σημεῖον = אוֹת Ex 4 8 f. 17 Js 7 11. 14. Vgl. Dittenberger Syll.[3] 709 25 διὰ τῶν ἐν τῷ ἱερῷ γενομένων σαμείων. Die göttliche Herrlichkeit offenbart Jesus, indem er sich als allmächtig erweist (s. z. 11 4. 40); und zwar so, daß sie in der Machttat unmittelbar sichtbar wird. Denn δόξα und δύναμις sind derartig enge Beziehungen eingegangen, daß mit jener diese mitgesetzt ist und Aussagen wie Rm 6 4 möglich werden: ἠγέρθη Χριστὸς διὰ τῆς δοξης τοῦ πατρός. Vgl. 8. Buch Mose (= Pap. Lugd. Bat. W) p. 176 5 Dieterich Abraxas σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν. 185 113 ff. ἔδωκεν αὐτῷ τῶν ἐννέα θεῶν δύναμιν . . . τὴν ἴσην δύναμιν αὐτοῖς ἔχειν καὶ τὴν δόξαν. Mand. Liturg. S. 38 Lidzb. von Manda d'Haije: *er zog hinaus mit seiner Kraft und seiner Helligkeit und mit dem Glanz und der Kraft, die sein Vater in ihn gelegt.* 256 *durch die Kraft der Herrlichkeit sollen sie bereitet werden.* Eng verbunden sind Licht, Glanz und Kraft auch in den Manich. Turfanfragmenten ed. FWKMüller II 1914 p. 71 (M. 331). 74 f. (M. 324) u. ö. — Daß das Wunder „Glauben" weckt, ist so selbstverständlich, daß es besonderer Belege dafür nicht bedarf; doch vgl. z. B. Ex 4 8. 9. 30. 31. **12** tauchen auf einmal die Brüder auf, und Jesus zieht mit Familie und Jüngern hinab nach Kapernaum, wobei unklar bleibt, ob es sich um eine Uebersiedelung oder um vorübergehenden Aufenthalt handelt. Ohne die Synoptiker würde diese Frage freilich gar nicht existieren.

Als Bericht über ein geschichtliches Ereignis ist die eben erklärte Perikope nicht zu verstehen. Die synoptische Tradition weiß nichts von diesem Wunder, das durchaus abweicht von den Heilandstaten der ursprünglichen Ueberlieferung. Das „Luxuswunder" wird richtig nur beurteilt, wenn man — wie ähnlich beim verfluchten Feigenbaum oder bei den Taten des Jesusknaben in der Kindheitserzählung des Thomas — allen Nachdruck auf das Wunder als Beweis für die Göttlichkeit des Täters legt, ohne sich auszumalen, welche Wirkung das Vorgehen Jesu auf die Hochzeitsgesellschaft, die sich auf einmal mit neuem Trinkstoff versehen sieht, haben muß. Die einzige vom Evangelisten ins Auge gefaßte Folge gibt v. 11 an. Aber nicht nur, daß das Ganze als Tat Jesu kaum erträglich ist, auch die Einzelheiten rufen schwere Bedenken wach: die Mutter, die von Jesus ein Zeichen erwartet, trotzdem dieser nach v. 11 noch kein solches vollbracht und trotz Mc 3 21. 31—35; das harte Wort des Sohns; die im fremden Hause über die Dienerschaft verfügende Frau; der bedingungslose Gehorsam jener dem seltsamen Befehl gegenüber; die gewaltige Weinmenge; die merkwürdige Regel des Tafelmeisters; das geheimnisvolle Wort von der Stunde; das Schweigen bezüglich des Eindrucks auf die Gesellschaft u. a. m. Nicht als ob es Jo nicht Ernst wäre mit der Wirklichkeit des Erzählten. Aber die aufgeführten Eigentümlichkeiten leiten uns an, hinter den Worten mehr zu suchen, als sie zunächst zu sagen scheinen. Einem allegorischen Verständnis heben sich die Anstöße, wobei es freilich ungewiß bleibt, wieweit man im Sinne des Evangelisten gehen darf. Man hat etwa die folgenden Züge gedeutet: Christus setzt an Stelle des kraft- und geschmacklosen Zeremonienwesens der Juden, dargestellt durch das Wasser in den Reinigungskrügen, den Feuer- und Kraftgeist des Evangeliums (1 17), der alles an Fülle (1 16) und Güte übertrifft; oder auch: er verwandelt das Reinigungswasser des Täufers in den Wein des Geistes. Die Mutter des Messias ist die alttestamentliche Gottesgemeinde, mit der sich der Logos-Christus auseinandersetzt. Daneben soll der Leser, wie Kap. 6 in der Brotspende einen Hinweis auf den Leib Christi, so hier einen solchen auf das andere Abendmahlselement, das Blut Christi erkennen,

13 Und das Passa der Juden war nahe, und Jesus ging hinauf nach
14 Jerusalem. Und er fand im Tempel die Rinder-, Schaf- und Tauben-
15 händler und die Wechsler sitzen. Da machte er eine Geißel aus
Binsenstricken und trieb alle zum Tempel hinaus, die Schafe wie die
Rinder, und schüttete das Geld der Wechsler aus und stieß die Tische
16 um und sagte zu den Taubenhändlern: nehmt das da von hier fort,
17 macht nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhaus! Seine Jünger
dachten daran, daß geschrieben steht: der Eifer um dein Haus wird
18 mich verzehren. Da huben die Juden an und sprachen zu ihm: was
19 für ein Zeichen kannst du vorweisen, daß du solches tust? Jesus ant-
wortete und sagte zu ihnen: ihr werdet dieses Heiligtum niederreißen,
20 und ich werde es innerhalb dreier Tage erstehen lassen. Da sagten
die Juden: 46 Jahre lang ist an diesem Heiligtum gebaut worden und

das uns „von aller Sünde rein macht“ (I Jo 1 7); ist ja doch der Weinbecher das Sinnbild des neuen Bundes (Mc 14 24 Par.). So versteht sich der Hinweis auf seine „Stunde“, die erst kommen muß, vielleicht auch die geschäftigen διάκονοι. Solche Ausdeutung ist um so weniger zu unterlassen, als sie nur der Tatsache gerecht wird, daß Jo tief in die synkretistische Geisteswelt eingetaucht ist. Philo sagt Somn. II 249 p. 691 τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ ὁ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; und läßt den durch Melchisedek abgebildeten Logos ἀντὶ ὕδατος οἶνον den Seelen spenden Leg. alleg. III 82 p. 103. Auch die jüdisch-urchristliche Vorstellung von einem messianischen Festmahl (schon Js 25 6) mag sich bemerklich machen und die ältere evangelische Ueberlieferung Elemente zu unserer Allegorie beigesteuert haben: Mc 2 19—22 14 25 Mt 8 11 22 2 Lc 22 30. Besonders aber ist an die alten Sagen zu erinnern, die von Weinwundern erzählen, meist geknüpft an die Person des Gottes Dionysos, dessen Epiphanie sie begleiten: Euripid. Bacch. 706 (Horaz Od. II 19 10). Diodorus Sic. III 66. Philostratus Vita Apollon. III 15 p. 106. Athenaeus I 61 p. 34a τῆς Ἠλείας τόπος ἐστὶν ἀπέχων ὀκτὼ στάδια, ἐν ᾧ οἱ ἐγχώριοι κατακλείοντες τοῖς Διονυσίοις χαλκοῦς λέβητας τρεῖς κενοὺς παρόντων τῶν ἐπιδημούντων ἀποσφραγίζονται καὶ ὕστερον ἀνοίγοντες εὑρίσκουσιν οἴνου πεπληρωμένους. Pausanias VI 26 1. 2. Plinius Nat. hist. II 231 *Andro in insula templo Liberi patris fontem nonis Ianuariis semper vini saporem fundere Mucianus ter consul credit* (= XXXI 16). Vgl. Philostr. Vit. Apollon. VI 10 p. 239 über Apollo: ῥᾴδιον ἦν αὐτῷ τὴν Κασταλίαν οἰνοχοῆσαι, μεταβαλόντι τὰς πηγάς. Paradoxographus Vaticanus 23 (in Rerum naturalium scriptores graeci minores I ed. OKeller 1877 p. 109 11). Die richtige Stellung zu Jo 2 1—12 nimmt schon der „monarchianische Prolog“ zu Jo (ed. PCorssen 1896 p. 6 f. = Kl. Texte 1 p. 13) ein, indem er als Tendenz angibt, zu zeigen, daß *veteribus inmutatis nova omnia quae a Christo instituuntur appareant.* In der Tat leitet die Perikope einen Abschnitt ein, in dem der Gegensatz von Neuem und Altem durchaus der herrschende Gesichtspunkt ist (2 13—4 45). — JGrill Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums II 1923, 73—95. 107—119. KLSchmidt Der johann. Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana: Harnack-Ehrung 1921, 32—43.

2 13—22 Die Tempelreinigung. Das Passa **13** nicht bloße Zeitbestimmung, sondern Motiv der Reise. Ueber die synoptische Schilderung (Mc 11 15—17 = Mt 21 12. 13 = Lc 19 45. 46) hinaus geht **15** das φραγέλλιον (lateinisches Lehnwort: *flagellum,* das auch in der Mischna vorkommt; s. zu Mc 15 15 und Wessely Wiener Studien XXIV 1902 p. 150) aus Binsenstricken; s. dazu Herakleon b. Origenes in Jo X 33 214 f. Nach dem πάντας befremdet das τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας und sieht wie Einschub aus (Wellhausen 15).

Das ἐκβάλλειν hier wie 6 37 9 34 12 31, anders als 10 4, das gewaltsame Hinauswerfen: P. Lond. I 1893 p. 61, III 1907 p. 1 6 f. ἐγβέβληκέ με ἐκ τῶν ἐμῶν μερῶν τῆς αὐλῆς τῇ βίᾳ χρώμενος. Das κολλυβιστῶν für κερματιστῶν 14 ist schwerlich Beweis einer Interpolation aus der synoptischen Tradition (Mc 11 15 Mt 21 12), sondern zur Vermeidung eines τῶν κερματιστῶν τὸ κέρμα. κερματιστής ist außerhalb des NT und der davon abhängigen Literatur m. W. nicht nachgewiesen, da Maximus Tyr. χρηματιστής hat: Philosophumena XXXI 2 Hobein 1910. Der Singular τὸ κέρμα (SA) wird vielfach (B Orig.) in τὰ κέρματα (zur Pluralform s. außer den Beispielen bei Wettstein auch Jos. Bell. II 14 6) verwandelt, wohl weil sein Gebrauch nicht attisch war (Pollux IX 87). Er ist aber in kollektivischer Bedeutung durchaus nicht selten = kleine Münze, dann „Geld" schlechthin: Athenaeus XIII 24 p. 568. P. Oxy. 114. Pap. Genf I 77 5. P. Tebt. 418 12 ἐὰν χρείαν ἔχῃ κέρματος. Von dem Tisch, an dem wie hier die Wechsler sitzen, heißt τράπεζα auch das Geldinstitut, die „Bank" Lc 19 23. P. Lond. I p. 47. P. Oxy. 98, τραπεζίτης der Bankier Mt 25 27. Von den Lesarten ἀνέτρεψεν (B) und ἀνέστρεψεν (AL) ist wohl die letztere vorzuziehen. Zwar findet sich in derartigen Wendungen oft ἀνατρέπειν, spez. mit τράπεζα verbunden z. B. Plutarch Galba 5 p. 1055. Ps.-Lucian Lucius 40. Teles p. 13 1 Hense. Aber auch ἀναστρέφειν ist reich bezeugt: Polybius V 9 3. Dionys. Hal. IX 6 2. Ps.-Apollodor Bibliothek III 8 1. Wenn alle drei Mal die neuesten Ausgaben gegen die Handschriften ἀνατρέπειν einsetzen, so enthüllen sie den Grund, weshalb schon in alter Zeit in solchen Fällen korrigiert worden ist. **16** Zu den Worten Jesu vgl. außer dem synoptischen Zitat aus Js 56 7 + Jer 7 11 auch Zach 14 21. **17** Das Zitat stammt aus dem früh in der Christenheit messianisch verstandenen Ps 68 (vgl. 15 25 19 28 Rm 11 9 15 3 Act 1 20). φάγομαι hellenistisches Futurum von ἐσθίειν (Winer-Schmiedel Grammatik § 13 6). **18** Das bei Jo außerordentlich beliebte οὖν knüpft über die Zwischenbemerkung 17 an 16; vgl. 22 3 25 4 1. 45 11 3. 6. 14. ὅτι elliptisch „so fragen wir in Rücksicht darauf, daß"; vgl. 7 35 8 22 9 17 11 47 14 22 16 9 Mc 4 41 Mt 8 27 Lc 16 3 Gen 20 9 40 15 Ruth 2 13. Als „Sohn Gottes", der er 16 zu sein behauptet hat, soll sich Jesus durch Zeichen legitimieren. Auch die anderen „Söhne Gottes", „Propheten" und Usurpatoren gleichwertiger religiöser Würdenamen wiesen sich durch Wunder aus (s. Exkurs zu 1 21), wie auch die Juden von dem Messias solche erwarteten. **19** Wie Mt 12 38—40 stellt Jesus für die Zukunft ein σημεῖον in Aussicht. Der Imperat. des Aor. λύσατε hat hier geradezu den Wert einer futurischen Aussage; vgl. Js 37 30 τοῦτο δέ σοι τὸ σημεῖον· φάγε (= du wirst essen) τοῦτον τὸν ἐνιαυτὸν ἃ ἔσπαρκας κτλ. λύειν (Mc 13 2 14 58 15 29 καταλύειν) von Bauwerken gebraucht: Homer Il. XVI 100. Herodian VII 1 7. Jos. Bell. VI 1 4. I Esr 1 52, ebenso ἐγείρειν: I Esr 5 43 Sir 49 13. Jos. Ant. IV 6 5 VIII 3 9; Bell. VII 8 3 (zu ἐγ. andere Beispiele bei Wettstein). ἐν τρισὶν ἡμέραις bedeutet nicht „auf den dritten Tag", sondern „innerhalb dreier Tage", „im Verlauf von drei Tagen"; vgl. Inschriften von Priene ed. Hiller von Gärtringen 1906, Nr. 9 29 ἐν ταῖς τρισὶν ἡμέραις. **20** Einem klar erkennbaren Schema entsprechend (vgl. 3 3 ff. 4 7 ff. 6 7. 32 ff. 11 12. 24 14 7 ff. 22 ff. 16 17. 18) mißverstehen die Hörer Jesus. So vermag in den Hermet. Schriften (XIII [XIV] 1. 2) Tat die Andeutungen des Hermes gar nicht zu begreifen. Das himmlische Mysterium kann eben nur der verstehen, dem Gott die Gnadengabe der Erkenntnis gewährt (vgl. Reitzenstein Poimandres 339 f.; dazu 215 ff. 246 f.). Der Dat. zur Bezeichnung der Zeitdauer wie Act 13 20. Dittenberger Syll.^{3} 872 17 898 28 966 17; vgl. Blaß^5-Debr. § 201. Zu den 46 Jahren s. Origenes in Jo X 38 254: πῶς τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν ᾠκοδομῆσθαί φασι τὸν ναὸν οἱ Ἰουδαῖοι λέγειν οὐκ ἔχομεν, εἰ τῇ ἱστορίᾳ κατακολουθήσομεν. Vollendet worden ist der hero-

21 du wirst es innerhalb dreier Tage erstehen lassen? Er sprach aber
22 von dem Heiligtum seines Leibes. Als er nun von den Toten erstanden
war, erinnerten sich seine Jünger daran, daß er dieses gesagt hatte,
und sie kamen zum Glauben an die Schrift und an das Wort, das
Jesus gesprochen hatte.
23 Während er in Jerusalem zum Passa auf dem Fest war, kamen
viele zum Glauben an seinen Namen, weil sie seine Zeichen sahen, die
24 er tat. Jesus seinerseits aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er alle
25 kannte und nicht nötig hatte, daß jemand Zeugnis über den Menschen
3 ablege; er erkannte nämlich selbst, was im Menschen war. Da war
aber einer unter den Pharisäern, Nikodemus mit Namen, ein Mitglied
2 der jüdischen Obrigkeit. Der kam nachts zu ihm und sagte zu ihm:
Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer. Denn
niemand kann diese Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit
3 ihm. Jesus antwortete und sagte zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich sage
dir: wenn einer nicht $\frac{\text{von oben her gezeugt}}{\text{aufs neue geboren}}$ wird, kann er das Reich

---

dianische Tempel überhaupt erst ca. 63 p Chr. n. (Jos. Ant. XX 9 7). Begonnen wurde er im 18. Jahre des Herodes, 20/19 a. Chr. n. (Jos. Ant. XV 11 1; zu der abweichenden Angabe Bell. I 21 1: 15. Jahr des Herodes s. Schürer Geschichte[4] I 369). Die 46 Jahre führen ins Jahr 27/28 p. Chr. n. War damals eine Pause im Bauen eingetreten oder ist zu οἰκοδομήθη ein „bisher schon" zu ergänzen oder endlich, bezieht sich die Zahl etwa auf den „Tempel seines Leibes" (vgl. 8 57 und Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion 4)? **21** Zu ναὸς τοῦ σώματος vgl. I Cor 6 19 II Cor 6 16 Col 2 9 II Cor 5 1. Die Doppelsinnigkeit, die dadurch **22** das ἐγείρειν gewinnt, stellt es zu anderen ähnlich schillernden Ausdrücken; vgl. 1 14 θεᾶσθαι, 2 4 7 6 ὥρα, 2 23. 24 πιστεύειν, 3 3 ἄνωθεν und γεννᾶσθαι, 3 5—8 πνεῦμα, 3 14 8 28 ὑψοῦν, 3 17—19 κρίνειν und κρίσις, 6 27. 28 ἐργάζεσθαι, 7 8 ἀναβαίνειν, 8 50 ζητεῖν, 9 33 ἐκβάλλειν, 9 39—41 βλέπειν und τυφλός, 10 7 τῶν προβάτων (s. zu 10 9), 11 4 θάνατος, 11 11. 12 κοιμᾶσθαι, 11 23—26 ἀνάστασις und ζωή, 13 1 εἰς τέλος, 13 7 γνώσῃ μετὰ ταῦτα, 14 18 ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, 17 19 ἁγιάζειν, 21 19. 20 ἀκολουθεῖν (vgl. 1 37). Aehnlich spielt Philo Leg. alleg. II 16 p. 69 mit dem Doppelsinn von καλεῖν (nennen und rufen). ἐπίστευσαν wie 2 11. Da das Wort Jesu seine Auferstehung am dritten Tage voraussagt, muß auch der hier gemeinte Glaube an die Schrift ihren Inhalt betreffen, soweit er Jesu Auferweckung, spez. am dritten Tage, prophezeit; vgl. 20 9 Lc 24 25 f. I Cor 15 4 Act 2 24—32. Von Apollonius von Tyana erzählt Philostrat (IV 43), daß er in einem Rätselwort, das niemand verstand, ein kommendes Ereignis vorausgesagt habe. Drei Tage später traf die Prophezeiung ein, und nun kommen alle zum Verständnis und fühlen sich tief berührt.

Die Tempelreinigung hat bei Jo ihre Stelle ganz am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu, während sie bei den Synoptikern einen integrierenden Bestandteil der Geschichte der letzten Tage bildet. Da nur diese Anordnung den Vorgang in seinen Voraussetzungen und Folgen verständlich macht, wird sie sich mit der Wirklichkeit decken; s. zu Mc 11 15. Gegen Jo spricht auch die Verbindung, welche die Erzählung mit einem Worte Jesu eingegangen ist, das wegen der darin zum Ausdruck gebrachten spezifisch johann. Vorstellung von der Selbstauferweckung (19 ἐγερῶ αὐτόν, vgl. 10 17. 18. Ignat. Smyrn. 2 1. Barn. 5 7. Slav. Jose-

sephus: Kleine Texte 11, S. 25 17) sowie wegen seiner Voraussage der Auferstehung am dritten Tage von Jesus so nicht gesprochen sein kann, am wenigsten in der ersten Zeit. Eine Aeußerung ähnlichen Inhaltes spielt in der älteren evangelischen Tradition eine Rolle im Prozeß (Mc 14 58 = Mt 26 61; vgl. auch Mc 15 29 = Mt 27 40), und hier gewinnt sie offenbar ihren historischen Sinn. Bei Johannes bildet das steinerne Gotteshaus nur den Anknüpfungspunkt für ein Wort Jesu, in dem er als das gewünschte Zeichen seine Selbsterweckung innerhalb dreier Tage in Aussicht stellt.

2 23—3 21 Nikodemus. 2 23—25 ein überleitender Abschnitt: allgemeine Schilderung der ersten Wirksamkeit Jesu in Jerusalem. **23** Nur Jo gebraucht im NT das deklinable Ἱεροσόλυμα mit Artikel 5 2 10 22 11 18; vgl. II Macc 11 8 12 9. θεωρεῖν (und βλέπειν) ersetzt in der Volkssprache das selten gewordene Präsens von ὁρᾶν (Blaß 5-Debr. § 101 S. 60). **24** πιστεύειν τινί τι = jemand etwas anvertrauen Lc 16 21 I Macc 8 16 (I Cor 9 17 Gal 2 7); vgl. besonders Sap Sal 14 5 ἐλαχίστῳ ξύλῳ πιστεύουσιν ἄνθρωποι ψυχάς. Die Frage, ob hinter ἐπίστευσεν ein αὐτόν (Tischendorf) oder ein αὑτόν (Westcott-Hort) zu lesen sei, entscheidet die moderne Sprachforschung (Blaß 5-Debr. § 64 1) zugunsten des ersteren. Zu der seltenen Redensart πιστεύειν ἑαυτόν τινι vgl. außer dem Beispiel aus Eustathius zur Od. bei Wettstein auch Plutarch Regum et imperatorum apophthegmata p. 181 d: φρονεῖν μοι δοκεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἀνδρὶ μᾶλλον ἀγαθῷ πιστεύσας ἑαυτὸν ἢ ὀχυρῷ τόπῳ. **25** Der fleischgewordene Logos ist Herzenskenner (21 17), wie im AT Gott I Reg 16 7 οὐχ ὡς ἐμβλέψεται ἄνθρωπος, ὄψεται ὁ θεός. ὅτι ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν. III Reg 8 39 Jer 17 9. 10 Ps 32 15 93 11 I Paralip 28 9 Sir 42 17—20. Deshalb geht sein Vermögen, den Menschen auf den Grund ihres Inneren zu blicken, weit hinaus und ist anderer Natur als der Scharfblick, mit dem Musonius Rufus einen jeden durchschaute (Epictet III 23 29). Es rückt ihn in die übermenschliche Sphäre, wie den Apollonius von Tyana, der von sich sagt: „Ich kenne alle Sprachen der Menschen, kenne ich doch sogar die stummen Gedanken der Menschen“ und den sein Jünger Damis deshalb für ein Wesen höherer Art ansieht und förmlich anbetend verehrt (Philostrat. Vita Apollon. I 19). In den mand. Liturg. S. 258 Lidzb. spricht das große Leben den Erlöser an: *„Du kennst alle Herzen und durchschaust alle Sinne. Deine Augen sind offen, und du durchschaust alle deine Bekannten.* Oder Johana (der Täufer) sagt zu Manda d'Haije (Rechtes Ginza V 4 S. 194 Lidzb.): *Du kennst die Herzen und durchschaust die Sinne. Herzen, Leber und Nieren sind wie die Sonne vor dir ausgebreitet.* **III** 1 ἄνθρωπος, gewiß ohne Beziehung auf den ἄνθρ. 2 25, einfach = τις wie 1 6 3 3. Νικόδημος ein bei Juden wie Griechen häufiger Name; s. die Beispiele bei Wettstein und das Register zu Dittenberger Syll.^{2}, auch Jos. Ant. XIV 3 2. P. Hibeh 110 60. 75. 105, den Νικόδημος βουλευτής Pap. Fiorentini ed. Vitelli 1906 Nr. 6 20. ἄρχων ist hier das Mitglied des Synedriums (7 26. 48 12 42 Lc 23 13. 35 24 20 Act 3 17 4 5. 8 u. ö.), dem Nikodemus angehört (7 50). Das νυκτός **2** findet 19 38. 39 διὰ τὸν φόβον τ. Ἰουδ. seine Erklärung. Der λόγος als διδάσκαλος bei Philo Quod deus sit imm. 134 p. 292. Der johann. Jesus ist Lehrer in einzigartiger Weise, so wie er d e r Prophet ist (s. Exkurs zu 1 21). Niemand kommt ihm gleich, ihm der von Gott ausgegangen ist und deshalb einzigartige Taten verrichtet. So rühmen sich die Sampsäer des Elkesai als ihres göttlichen Lehrers (Epiphan. Haer. LIII 1 2 Holl). σημεῖα, trotzdem erst eins, dazu in Galiläa geschehen, berichtet war; doch s. 2 23. Von den Bedeutungen, die **3** ἄνωθεν haben kann, scheidet jedenfalls die „von alters“ (z. B. P. Tebt. 59 7. 10 Dittenberger Syll. 3 685 81. 91 748 2; vgl. Act 26 5) aus. Sehr häufig

hat es den Sinn „von Anfang an", „von vorne an" (s. Lc 1 3 und die Beispiele bei Wettstein zu dieser Stelle. P. Tebt. 59 Epict. II 17 27), woraus sich, sofern es sich um einen Neubeginn handeln kann, die Bedeutung „aufs neue", „wiederum", „noch einmal" entwickelt hat, mit verstärkendem πάλιν Gal 4 9 Sap 19 6, doch auch ohne dies: Sokrates bei Stobaeus Florileg. 124 41 Meineke t. IV p. 135 vergleicht das Leben mit einem Würfelspiel, um fortzufahren οὐ γὰρ ἔστιν ἄνωθεν βαλεῖν οὐδὲ ἀναθέσθαι τὴν ψῆφον. Dittenberger Syll. 3 1104 11 von einem hl. Brauch, der, nachdem er einige Zeit geruht, ἄνωθεν auflebt. Jos. Ant. I 18 3 Mart. Polyc. 1. Das apokryphe Herrnwort aus den Paulusakten ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι (bei Origenes in Jo XX 12 91). Diesen Sinn legt der nächste Zusammenhang, die Antwort des Nikodemus, für unsere Stelle nahe. Von der Wiedergeburt haben dieselbe die meisten Uebersetzungen (lat. kopt. syr^{s}) verstanden, nicht anders Tertullian de bapt. 13, Theodor v. Mops, z. St. (zu dem Spruch ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν Justin Apol. I 61. Ps.-Clem. Hom. XI 26; Rec. VI 9. Clemens Al. Cohort. IX 82, der keineswegs freies Zitat aus Jo 3 sein muß, vgl. Bousset Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers 1891 p. 115—118). Aber schon Origenes in Jo Fgm. XXXV p. 510 Preuschen weiß, daß ἄνωθεν außer = αὖθις auch = ἐκ τῶν ἄνω oder ὕψωθεν sein kann. Dieselben beiden Auffassungen führt Chrysostomus an (Hom. 24 2 t. VIII p. 140), entscheidet sich dann aber für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, was für Cyrill Alex. und die Skeireins (ed. Dietrich 1903 p. 7) allein in Frage kommt. Die örtliche Bedeutung von ἄνωθεν ist gesichert: Jac 1 17 3 15 Jos 3 16 Hiob 3 4. Dittenberger Syl. 3 969 63. P. Hibeh 110 66. 107. 109. Philo Quis rer. div. her. 64 p. 482, 184 p. 498 ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν; Fug. et inv. 138 p. 566; Somn. II 142 p. 677. Vielleicht gehört auch Justin Dial. 63 hierher: ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλε. So ist die Vokabel an den übrigen Stellen in Jo zu verstehen: 3 31 19 11. 23. Dann ergibt sich der Gedanke einer „Erzeugung von oben her", der um so weniger von der Hand zu weisen ist, als er bereits 1 13 begegnete. Vgl. I Jo 2 29 3 9 4 7 5 18.

Woher stammen die beiden Vorstellungen, die in dem johann. Begriff des ἄνωθεν γεννᾶσθαι zusammenlaufen: die Zeugung von oben, d. h. von Gott (3 31 vgl. mit 16 31), und die Wiedergeburt? Die Idee der ZEUGUNG DURCH GOTT kann aus dem Judentum nicht hergeleitet werden. Wenn hier das Volk als Ganzes und dann auch seine einzelnen Glieder Söhne Gottes heißen, so ist das nur ein Bild für die innige Sympathie, mit der sich Gott zu ihnen gezogen fühlt, und gleiches gilt von analogen Aussprüchen antiker Philosophen (s. zu 1 12). Wird aber in Israel der König speziell Gottes Sohn genannt, wie das Altertum es überhaupt liebt, hervorragende Männer als Söhne Gottes im besonderen Sinne zu bezeichnen, so ist damit die Idee der Gotteszeugung, wie Jo sie vertritt, noch nicht erreicht; auch Ps 2 7 ist uneigentlich zu verstehen (s. zu Mc 1 11). Nur mag diese Gepflogenheit einer konkreteren Auffassung insofern die Wege geebnet haben, als sie die Empfindung niederhielt, daß ein Nebeneinander himmlischer Erzeuger und irdischer Eltern etwas Unnatürliches sein könnte; vgl. die Inschrift von Rosette in Dittenberger Or. inscr. 90 9 und bei Wendland Kultur 2 p. 406 10. Wenn bei den Synoptikern Gott Vater heißt als treuer Helfer und Vorbild seiner Kinder, bei Paulus als der, welcher sie durch Adoption angenommen hat, so bei Jo als ihr Erzeuger Und die göttliche Zeugung ist ihm mehr als ein Bild dafür, daß Gott den Samen des Wortes (Lc 8 11) in ihre Herzen gesenkt hat (Jac 1 18. 21 I Petr 1 23). Vielmehr denkt er an einen Akt, der Menschen durch Befruchtung mit himmlischem Samen göttlichen Wesens teilhaftig werden läßt (I Jo 3 9 Ev 1 13). Diese Anschauung ist auf synkretistischem Boden gewachsen. In den Mysterienkulten bewirkten

Weihe und Sakrament die Umwandlung des Menschen zum Sohn der Gottheit. Und das heißt „Erzeugung“. In der von Dieterich 1903 herausgegebenen sog. Mithrasliturgie richtet der Myste an Helios zur Weitergabe an den höchsten Gott die Worte: σήμερον τούτου ὑπὸ σοῦ μεταγεννηθέντος (12 3 f.). Axiochos ist eben als Eingeweihter γεννήτης τῶν θεῶν (Ps.-Plato Axiochos p. 731d; s. dazu ERohde Psyche³ II p. 422 f.). Hermetische Schriften XIII (XIV) in Reitzenstein Poimandres 339 ff.; dazu Hellenist. Mysterienreligionen² 1920 p. 33 ff. Od. Sal. 41 10: *Sein* (näml. des Vaters der Wahrheit) *Reichtum hat mich gezeugt.* Die heidnische Naassenerpredigt (Hippol. V 8 41 Wendl. = Reitzenstein Poimandres S. 95 27) findet in den eleusinischen Mysterien das Geheimnis der himmlischen Zeugung: πότνια δέ ἐστι ἡ γένεσις ἡ πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω· ἰσχυρὸς δὲ ἐστιν ὁ οὕτω γεννώμενος· . . . ἦλθομεν οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος ῥυέντες κάτω. Von den Samothrakern berichtet sie (V 8 10 = Poim. S. 92 19), in deren Allerheiligstem stünden die Bilder zweier Menschen, das des ersterschaffenen Adam und das τοῦ ἀναγεννωμένου πνευματικοῦ, κατὰ πάνθ' ὁμοουσίου ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ. Entsprechend bezeichnet Hermet. Schr. XIII (XIV) 4 als den γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας den τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς und rühmt der Fromme in den Mand. Liturg. S. 205 L: *Ich stehe im Glanze meines Vaters da, in der Lobpreisung des Mannes meines Schöpfers.* Ein Zarathustrafragment aus der „Biene“ des Salomo von Basra c. 37 nennt die Gläubigen „die Kinder der Lebenssaat, die aus den Schätzen des Lebens, Lichtes und Geistes gekommen sind“ (Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 100. X). Die Anhänger des Gnostikers Prodicus hielten sich für υἱοὶ φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ (Clem. Al., Strom. III 4 30). Wie stark die Vorstellung einer Zeugung in ähnlichen Zusammenhängen durchschlägt, sieht man vielleicht am besten aus der Darstellung, die Irenaeus (I 13 3) von der Weihe der Prophetinnen durch den Gnostiker Marcus gibt. Marcus redet die Frau an: λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν χάριν· εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγώ, καὶ ἐγὼ ὃ σύ. καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός· λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον καὶ χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ. ἰδοὺ ἡ χάρις κατῆλθεν ἐπὶ σέ· ἄνοιξον τὸ στόμα σου, καὶ προφήτευσον. Vgl. Bousset Kyr. Chr. ²205 1. Weiteres Material bei Dieterich 134 ff. Aus Berührung mit Kreisen, in denen solche Weisheit blühte, erklärt sich auch die Art, wie Philo immer wieder von der Zeugung aus Gott redet. Und hier ist vor allem an seine Auffassung zu erinnern, wonach das Gute im Menschen durch göttliche Zeugung hervorgebracht wird: Leg. alleg. III 180 f. p. 122 f. zu Gen 30 1. 2 οὐ γὰρ ἀντὶ θεοῦ ἐγώ (Ἰακώβ) εἰμι τοῦ μόνου δυναμένου τὰς ψυχῶν μήτρας ἀνοιγνύναι καὶ σπείρειν ἐν αὐταῖς ἀρετὰς καὶ ποιεῖν ἐγκύμονας καὶ τικτούσας τὰ καλά . . . . τῆς ἀρετῆς ὁ θεὸς τὰς μήτρας ἀνοίγει, σπείρων ἐν αὐταῖς τὰς καλὰς πράξεις, ἡ δὲ μήτρα, παραδεξαμένη τὴν ἀρετὴν ὑπὸ θεοῦ, οὐ τίκτει τῷ θεῷ, ἀλλ' ἐμοὶ τῷ Ἰακὼβ υἱούς. Cherub. 43 p. 147. Vit. Mos. I 279 p. 124 f. — Mit dem Gedanken der Zeugung durch Gott tritt oft der der WIEDERGEBURT in enger Verbindung auf (Mithraslit. 12 3 f. 14 31, Hermet. Schriften XIII [XIV] p. 339 ff. Reitzenstein, Poimandr.); sehr verständlich, da bei dem schon Lebenden der göttliche Zeugungsakt eine neue Geburt zur Folge haben muß. Jesus hat die Forderung gestellt ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Mt 18 3; vgl. Barn 6 11), Paulus den Gläubigen eine καινὴ κτίσις genannt (Gal 3 2 4 6 6 15 II Cor 5 17). Aber während jenes Wort höchstens einen Anstoß zur Entstehung oder Entlehnung des Begriffs hat geben können, wie er überhaupt aus jüdischen Prämissen schwerlich ableitbar ist, geht Paulus weiter und klärt uns über die Voraussetzungen der καινὴ κτίσις auf: der Mensch muß sterben und ein neues Leben beginnen (Rm 6 3. 4). Das führt uns zum Verständnis der Neugeburt wieder auf die Mysterien. Denn wie bei manchen Naturvölkern (Frazer The golden bough III p. 422—446), so wurde in den Mysterienkulten der Kaiserzeit der Eintritt in den religiösen Verband als ein Sterben und Wiedergeborenwerden empfunden und dargestellt:

4 Gottes nicht sehen. Nikodemus sagt zu ihm: wie kann jemand, der
alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht zum zweiten Mal in den
5 Leib seiner Mutter eingehen und geboren werden? Jesus antwortete:
wahrlich, wahrlich, ich sage dir; wenn einer nicht durch/aus Wasser und
6 Geist gezeugt/geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen. Das
durch das/aus dem Fleisch Gezeugte/Geborene ist Fleisch, und das durch den/aus dem Geist Gezeugte/Geborene
7 ist Geist. Du brauchst dich gar nicht weiter zu wundern, daß ich dir
8 sagte: ihr müßt von oben her gezeugt/aufs neue geboren werden. Der Wind weht, wo er
will, und du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, wo er herkommt

das Taurobolium in den Kulten des Mithras, Attis und der Magna Mater schafft *in aeternum renati* CIL 510 17 ff. Vgl. zu Attis noch Sallust. de diis et mundo 4. „Wiedergeborene" der Isis bei Apuleius Metamorph. XI 21. 23. 24 (s. MDibelius Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten: Sitzungsber. der Heidelb. Akad. 1917, 4. Abhdlg.), im späteren eleusinischen Ritus bei Tertullian de baptismo 5. παλιγγενεσία in den hermetischen Schriften XIII (XIV), besonders 1 das Zitat aus den Γενικοὶ λόγοι (Poimandr. 216 Anm. 223. 231): μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. Dieterich p. 157—179. Reitzenstein Mysterienreligionen[3] 9. 26. 31 ff. 44. 58. 109 f. 117. 120 f. Grill II 265. S. auch die Exkurse zu Rm 6 4 Tit 3 5 I Jo 3 9.

4 Zu der verwunderten Frage des Nikodemus vgl. den merkwürdigen Brauch der Athener bei Hesych zu δευτερόποτμος: οὕτω δὲ ἔλεγον, ὁπόταν τινὲ ὡς τεθνεῶτι τὰ νομιζόμενα ἐγένετο καὶ ὕστερον ἀνεφάνη ζῶν. . . . ἢ ὁ δεύτερον διὰ γυναικείου κόλπου διαδύς· ὡς ἔθος ἦν παρὰ Ἀθηναίοις ἐκ δευτέρου γεννᾶσθαι. Dazu Dieterich Mithraslit. 123 3. Im Johannesbuch der Mandäer 126 S. 122 Lidzb. und ebenso im Recht. Ginza V 3 S. 188 L. wird etwas unmöglich Erscheinendes durch die Frage abgelehnt: ***Gibt es ein Kind, das den Leib seiner Mutter verlassen, und das man dann wieder in seine Mutter hineingebracht hätte?*** Zum Nichtbescheidwissen in dieser Sache vgl. noch Hermet. Schr. XIII (XIV) 1 S. 339 Reitzenst. Poim. ἀγνοῶ, ὦ τρισμέγιστε, ἐξ οἵας μήτρας ἀνεγεννήθης, σπορᾶς δὲ ποίας. **5** Feierliche Wiederholung des Gedankens von 3 — nur diese beiden Male redet Jo von der βασιλεία τοῦ θεοῦ —, wobei ἰδεῖν durch εἰσελθεῖν ersetzt, das ἄνωθεν durch ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (beides ohne Artikel als allgemeine Kategorien) umschrieben wird. Damit soll nicht die Geistestaufe des Messias neben die Wassertaufe des Johannes gestellt werden und beide als unbedingt nötig zum Heil erscheinen (Zahn); vielmehr tritt der Nur-Wasser-Taufe des Vorläufers (s. zu 1 26) eine andere gegenüber, die christliche, bei der sich Wasser und Geist (vgl. I Cor 6 11 12 12 II Cor 1 22 Act 2 38 8 16. 17 19 5. 6 Hebr 6 4 Tit 3 5 Barn 11 11) zu gemeinsamer Wirkung verbinden (so schon Irenaeus Fgm. 35. Tertullian de bapt. 13; de pud. 6. Auch das zu 3 zitierte Wort ἂν μὴ ἀναγεννηθῇτε κτλ. wird von Justin und Ps.-Clemens — vgl. auch ed. Lagarde p. 4 26 — von der christlichen Taufe verstanden). Hier wie bei den Mysterienkulten vollzieht sich im Ritus die göttliche Zeugung. Schon Paulus hat übrigens die Taufe mit der Wiedergeburt in Verbindung gebracht (Rm 6 4). Vgl. Tit 3 5 das λουτρὸν παλινγενεσίας, Barn 16 8, Hermas Sim IX 16, Justin Apol. I 61. 66 εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, Act. Thom. 132 und

die Ps 2 7 verwertende Taufgeschichte Lc 3 22 D it, wonach Jesus durch die Taufe zum Sohn Gottes gezeugt wird. Wenn von der christlichen, d. h. von der durch Jesus, den göttlichen Gesandten, gebrachten Taufe gesagt wird, daß sie durch Himmelskräfte die Menschen wiedergeboren werden lasse zu einem Leben, wie es im Reiche Gottes geführt wird, nämlich zu einem ewigen Leben, so kann nach dem, was im Exk. zu 1 8 ausgeführt war, und neben 1 26 u. 3 22 ff. die Absicht wohl keine andere sein als die, den christlichen Brauch über alle sonstigen Taufzeremonien zu erhöhen, da ihm allein wirklicher Wert innewohne. Der Täufer selbst hat gewiß nicht geglaubt, nur mit Wasser zu taufen; und seine Jünger werden von ihrer Taufe nicht viel anders geredet haben, wie es hier der Christ von der Taufe Jesu tut. Jedenfalls haben die Mandäer in der Taufe das Wahrzeichen der Zugehörigkeit zu dem „Geschlecht des Lebens“ erblickt. Wer es trägt, ist dem Tode entronnen und sicher, zum Lichtort aufzusteigen (s. Brandt, D. mand. Religion 1889, 98 ff.). Auch vollzogen sie die Taufe auf den Namen des Manda d'Haije (105). Ein anderer Konkurrent war Jesus und der christlichen Taufe bereits im 1. Jahrh. in dem Gnostiker Menander erwachsen, von dem die Seinen glaubten, er wäre von den unsichtbaren Himmelsmächten den Menschen zum Heil in die Welt gesandt (ἄνωθέν ποθεν: Euseb. K. G. III 26 1). Durch seine Taufe empfangen seine Schüler die Auferstehung, so daß sie nun nicht mehr zu sterben brauchen, sondern in ewiger Jugend weiterleben (Irenaeus I 23 5). **6** Das Neutrum τὸ γεγενν. (anders 8) gibt dem Satz den Charakter einer allgemein gültigen Regel. Aristoteles Metaph. VII 8 p. 1033 b φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον. Geist und Fleisch treten sich hier — und zwar im Johannesevangelium nur hier (Bousset Kyr. Chr.^{2} 163) — wie bei Paulus als zwei Sphären gegenüber, deren letztere nicht nur durch Vergänglichkeit, sondern auch durch Sündhaftigkeit charakterisiert ist und sich daher zum Reiche Gottes schlechthin antithetisch verhält (I Cor 15 50). Bürger des Gottesreiches entstehen nicht durch fleischliche Zeugung 1 13. Die Regel, daß μή mit Conj. Aor. dem Beginn der verbotenen Handlung vorbeugen will, während μή mit Imp. Praes. einem vorhandenen Zustand ein Ende zu machen sucht, hat für Jo überall Gültigkeit (vgl. 2 16 5 14 19 21 20 17. 27) mit Ausnahme des einzigen Falles **7**, wo sich bei ihm Conj. Aor. in dieser Verbindung findet. Der Sonderfall erklärt sich nach Art anderer, der Umgangssprache angehöriger Wendungen wie μὴ φροντίσῃς „mach dir keine Gedanken“, μὴ δείσῃς „hab keine Angst“, wodurch eine gewisse Hast und Ungeduld zum Ausdruck kommt. Vgl. JHMoulton Einleitung p. 198—205. **8** So sehr Nikodemus über die Zeugung von oben, d. h. durch das πνεῦμα 6 staunen mag, so sicher ist ihre Wirklichkeit nachzuweisen. Zu diesem Zweck wird das Wesen des πνεῦμα ins Auge gefaßt nach dem Doppelsinn, den das Wort gleich hebr. רוּחַ haben kann (vgl. das synoptische Wortspiel mit ψυχή Mt 10 39). Das erste πνεῦμα nämlich darf nicht = Geist (Origenes in Jo Fgm. XXXVII. Theodor v. Mops. Augustin; dagegen Ps.-Augustin Quaest. Vet. et Nov. Test. 59 5 Souter 1908), sondern muß wegen des πνεῖ = Wind genommen werden wie Gen 8 1 III Reg 18 45 19 11 Job 1 19 30 15 Ps 47 8 103 4 Sap 13 2. ποῦ für das der biblischen Gräzität fremde ποῖ: 7 35 8 14 12 35 13 36 16 5 I Jo 2 11 Hebr 11 8 Gen 16 8 Judc 19 17 ποῦ πορεύῃ καὶ πόθεν ἔρχῃ; Ignat. ad. Philad. 7 1. Zum Gedanken vgl. Eccl 11 5. 6 Sir 16 21 IV Esra 4 5—11 Xenoph. Memor. Socr. IV 3 14 καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. Minuc. Felix Octav. 32 5. Bei ὁ γεγενν. ἐκ τοῦ πνεύματος fehlt das Wasser. Während S cod. it syr$^{s\,c}$ es aus 5 eintragen, wollen Neuere (zuletzt Wellhausen 17 f. Merx 55—60) es lieber auch dort

9 und wo er hingeht. So steht es mit jedem, der durch den / aus dem Geist gezeugt / geboren
ist. Nikodemus antwortete und sagte zu ihm: wie kann solches ge-
10 schehen? Jesus antwortete und sagte zu ihm: du bist der (bekannte)
11 Lehrer Israels und begreifst das nicht? Wahrlich, wahrlich, ich sage
dir: wir reden, was wir wissen, und legen Zeugnis ab von dem, was
12 wir gesehen haben, und doch nehmt ihr unser Zeugnis nicht an. Habe
ich von den irdischen Dingen zu euch geredet, ohne Glauben zu finden,
wie werdet ihr glauben, wenn ich von den himmlischen zu euch rede.
13 Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom
Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel
14 ist. Und wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß
15 der Sohn des Menschen erhöht werden, damit jeder, der da glaubt, an

streichen. Aber das Fehlen am Schluß von 8 läßt sich begreifen, weil das Unterscheidende bei der christlichen Taufe eben der Geist ist und das Wasser durch das Gedankenspiel mit πνεῦμα schon ausgeschaltet war. Zu Geist und Wind vgl. 20 22 und Act 2 2. 4. Auch an die heidn. Naassenerpredigt ist zu erinnern. Sie weist darauf hin, daß die Phrygier das von dem πατὴρ τῶν ὅλων Gezeugte als Syrinxbläser bezeichneten, ὅτι πνεῦμα ἐναρμόνιόν ἐστι τὸ γεγεννημένον (Hippol. V 9 3 Wdl. Reitzenstein Poimandres 30 p. 97). Der verbindende Gedanke führt offenbar vom Hauch des Flötenspielers zum harmonischen „Geist" hinüber. **10** ὁ διδάσκαλος ist rhetorisch = der bekannte Lehrer (derselbe Gebrauch des Artikels 9 11 I Cor 5 9); vgl. Mart. Polyc. 12 2 ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος. Ps.-Clemens Hom. V 18 von Sokrates: ὁ τῆς Ἑλλάδος διδάσκαλος. Von **11** an wird das Gespräch zu einer ununterbrochenen Rede Jesu, oder besser zur Rede der christlichen Gemeinde und deren Sprachrohr, des Evangelisten, über Jesus. So erklärt sich der Plural, während Jesus nirgends deutlich den Plural der Majestät oder gar des Schriftstellers gebraucht (anders AvHarnack Sitzungsber. der Berl. Akad. 1923, 106 f.), sich auch wegen 3 32 8 38 nicht mit dem Täufer oder den Jüngern zusammenschließen kann. Vgl. 1 14 19 35 21 24 I Jo 1 1—3 III Jo 12. Die Christenheit beschwert sich über den Unglauben, den das Judentum ihrem schlechthin gesicherten Zeugnis entgegenbringt. Freilich **12**, wie sollten die, welche die irdischen Dinge ablehnen, der Verkündigung himmlischer Dinge Glauben schenken. Zum Gegensatz von ἐπίγεια und ἐπουράνια vgl. Sap 9 16 Philo Leg. alleg. III 168 p. 120. Paris. Zauberpap. 3043. I Cor 15 40 Phil 2 10. Ignatius Eph. 13 2; Trall. 9 1. Polyc. Phil. 2 1. Ignatius Trall. 5 2 kennt himmlische Dinge, die dem Verständnis des unmündigen Christen zu hoch sind, und sagt von sich: δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα. Die heidnische Naassenerpredigt (Hippol. Elench. V 8 42—44 W. = Reitzenstein, Poim. 28 S. 96) stellt den kleinen Geheimnissen der fleischlichen Entstehung (σαρκικὴ γένεσις) τὰ μεγάλα τὰ ἐπουράνια (betr. die γένεσις πνευματική Hipp. V 8 41 = Reitzenst. 27 S. 95) gegenüber, in die man erst eingeführt werden kann, wenn man die kleinen Geheimnisse begriffen hat. **13** begründet das Recht der christlichen Predigt, für ihre Behandlung der himmlischen Dinge Glauben zu fordern. Jesus selbst konnte von seiner Himmelfahrt — und nur von ihr sind die Worte ungezwungen zu verstehen (vgl. 6 62 20 17) — lediglich im Ton der Weissagung reden, nicht im Perfektum. Die christliche Gemeinde aber sieht auf das Ereignis zurück und weiß über τὰ ἐπουράνια

Bescheid, weil ihr Meister der einzige ist, der sich im Himmel umgesehen hat. Damit lehnt sie eine Erkenntnis ab, wie die Gnostiker, etwa der Hermet. Schriften (vgl. IV 5. X 25), sie preisen, wenn sie der Meinung Ausdruck verleihen, im Zustand der Vergottung bis in den Himmel dringen, alle seine Geheimnisse in Erfahrung bringen, ja Gott selbst schauen zu können. Vgl. noch IV Esra 4 8. 21: *Denn wie das Land dem Walde gegeben ist und das Meer seinen Wogen, ebenso können die Erdenbewohner nur das Irdische erkennen und nur die Himmlischen das, was in Himmelshöhen ist* und zur Form der Rede Dt 30 11. 12 Prov. 24 27 Bar 3 29 Rm 10 6 Eph 4 10; auch ENorden Agnost. Theos 300. Vom Standpunkt der Gemeinde aus versteht sich auch der Schluß des Verses ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, den Abendländer und Syrer bezeugen. Syr^{c} hat freilich das Imperfektum ὃς ἦν, syr^{s} „aus dem Himmel". Das aber sind offensichtlich, ebenso wie der Fortfall des ganzen Passus bei SBL, Korrekturen, die ihr Motiv in der Empfindung haben, daß die Worte in den Mund des irdischen Jesus nicht hineinpassen. Vgl. 1 18 10 18. Ueber Jesus als den himmlischen Gesandten s. zu v. 17. An den Aufstieg Jesu in den Himmel, der wie nichts anderes seine göttliche Art und Herkunft beweist (auch die Männer bei Origenes c. Cels. VII 9, die sich für etwas Göttliches ausgeben, verheißen: ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. Mani ist nach seinem Tode in den Götterhimmel zurückgekehrt: Türkische Manichaica aus Chotscho I ed. AvLeCoq [Anhang zu d. Abhdlgen d. Preuß. Ak. d. Wissenschaften von 1911] 1912, S. 12 T. II D 173$^{a\,2}$ Rückseite), knüpft **14** der Begriff des ὑψοῦσθαι an, auch dies einer der bei Jo beliebten doppeldeutigen Ausdrücke (s. zu 2 22). Zunächst nämlich besagt er (vgl. Mt 11 23 23 12 Lc 10 15 14 11 8 14) die Erhöhung zur Herrlichkeit 8 28 12 32. 34 (vgl. Js 52 13 ὁ παῖς μου ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται), d. h. in den Himmel (Act 2 33 5 31 Hermet. Schr. IV 5 von den vergotteten Menschen, die bis zum Himmel, ja darüber hinaus, vordringen: τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες εἶδον τὸ ἀγαθόν). Daneben aber umfaßt er auch jene Erhöhung, welche die Voraussetzung der Erhebung in den Himmel ist, die Erhöhung ans Kreuz 12 33 8 28. Beides ist für Jo nicht zu trennen. Der Kreuztod ist für ihn der Aufstieg Jesu zur Höhe. Zu dem Spiel mit den Ausdrücken „erhöhen" und „kreuzigen" vgl. Artemidorus Oneirocr. I 76 εἰ δέ τις ὑψηλὸς ὀρχοῖτο, εἰς φόβον καὶ δέος πεσεῖται, κακοῦργος δὲ ὢν σταυρωθήσεται διὰ τὸ ὕψος καὶ τὴν τῶν χειρῶν ἔκτασιν. II 53. IV 49. Pesikta rabb. 10: Ein Prinz lehnt sich gegen seinen Vater, den König auf. Dieser befiehlt, ihn aufzuhängen. Doch der Erzieher legt sich ins Mittel, und der König würde gerne Gnade üben, wenn er sich nicht durch seinen Befehl gebunden fühlte. Da weist der Erzieher darauf hin, daß man die Verordnung auch so interpretieren könne, der Sohn (er heißt מונגנים = μονογενής, v. 16) solle erhöht und erhoben werden. Zur typologischen Verwertung von Num 21 4–9 vgl. Sap 16 6 Philo Leg. alleg. II 76 ff. p. 80 ff.; Agric. 95 p. 315 Barn 12 5–7. Die Deutung der Stelle auf die Kreuzigung schon bei Justin Apol. I 60; Dial. 91. 94, dann bei Chrysostomus, Theodor, Augustin. Uebrigens wird weniger Christus mit der Schlange verglichen, als auf die Tatsache verwiesen, daß in beiden Fällen ein ὑψοῦσθαι **15** das Mittel der σωτηρία war. Die Erhöhung Jesu bedeutet für die Gläubigen die Erlösung, indem sie ihnen das Leben verschafft. Wie das gedacht ist, sagt 12 32. Der Erlöser muß auf die Erde herabkommen, um den Seinen den Weg des Lebens zu weisen und ihn ihnen voranzugehen. Vgl. Mand. Lit. S. 38 Lidzb.: *Du* (Manda d'Haije) *stiegest herunter und ließest uns an den Quellen des Lebens wohnen. Du gossest in uns und fülltest uns mit deiner Weisheit, deiner Einsicht und deiner Güte. Du zeigtest uns den*

16 ihm ewiges Leben habe. So sehr nämlich hat Gott die Welt geliebt,
daß er den einzigerzeugten Sohn hingab, damit jeder an ihn Glaubende
17 nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. Denn Gott hat den
Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern

Weg, auf dem du aus dem Hause des Lebens gekommen bist. Auf ihm wollen wir den Weg der wahrhaften, gläubigen Männer gehen, auf daß unser Geist und unsere Seele in der Škina des Lebens weilen mit Glanz bekleidet, mit Licht bedeckt. Vgl. Link. Ginza Buch III bei Reizenstein Erlösungsmysterium 58. πιστεύειν hier wie 12 ohne Objekt, wofür auch spricht, daß es bei Jo nie mit einer anderen Präposition als εἰς vorkommt. ἐν αὐτῷ (so B gegen L ἐπ' αὐτῷ, A ἐπ' αὐτόν, S εἰς αὐτόν) gehört zu ἔχῃ. ἐν = an zur Einführung des Objektes, an dem etwas geschieht, wie Mt 17 12 Lc 24 35 I Cor 4 2. 6 9 15 u. ö. αἰώνιος, bei Jo stets verbunden mit ζωή, ist durch Inschriften und Papyri reich bezeugt, ein häufiges Attribut der kaiserlichen Macht. Ueber „ewiges Leben" im AT und späteren Judentums s. Grill I 229 ff. 209, im NT außerhalb von Jo ebenda p. 236 ff. **16** wird die Gewißheit, daß der Sohn den Gläubigen das Leben bringt, auf die tiefe Liebe Gottes zur Welt gegründet. Bei Philo heißt der von Gott mit der Sophia gezeugte κόσμος der ἀγαπητὸς υἱός Gottes (Ebr. 30 p. 361 f.; vgl. Reitzenstein Poim. 39 ff. Norden D. Geburt d. Kindes 1924, 98); Hermet. Schrift Ps.-Apuleius Asclep. 43 7: Gott liebt die Welt, weil sie von ihm geschaffen, teil hat an seiner Göttlichkeit. Jo dagegen sieht in der Welt wesentlich das Ungöttliche (s. Exk. zu 1 10). Nur an ganz wenigen Stellen haben wir eine günstige Beurteilung des Kosmos. Jedoch wenn Jesus 4 42 „Heiland der Welt" heißt, so ist dieser Ausdruck von Jo zweifellos nicht selbst gebildet, sondern übernommen worden. Und wenn an anderen Stellen die positive Wertung des Kosmos nur dadurch aufrechterhalten werden kann, daß er mit den Gläubigen gleichgesetzt wird (3 16—18 12 47), während Jo doch weiß und ausspricht (1 11 f. 3 19), daß diese eine verschwindende Minderheit bilden, so hat man wiederum nicht den Eindruck, als spräche Jo aus seinem Eigenen heraus. Seine persönliche Meinung haben wir I Jo 4 9: Gott sandte seinen Sohn in die Welt, damit wir (nicht sie) durch ihn gerettet würden. Vielleicht löst sich von hier her die Frage, ob ἔδωκεν = παρέδωκεν (sc. εἰς θάνατον, vgl. Rm 8 32) oder = ἀπέστειλεν (vgl. I Jo 4 9) ist. Hat sich etwa Jo ein Wort, das ursprünglich besagte, Gott hätte seinen Sohn aus Liebe zur Welt in den Tod gegeben, angeeignet und mit seinem Geist erfüllt? Jedenfalls besteht für ihn der von Gott geliebte Kosmos nur in den Gläubigen und die Hingabe des Sohnes — zwischen v. 13 und 17 und in Anbetracht der Feststellung, daß der Tod Jesu, trotz der 10 11. 15 15 13 hervortretenden gemeinchristlichen Auffassung, eigentlich keine besondere Bedeutung für das Heilswerk besitzt, sondern nur den Kehrpunkt darstellt, an dem der auf die Erde Entsandte wieder zum Himmel zurückkehrt — gewiß in seiner Sendung von oben her. Streng konsekutives ὥστε mit Indikativ findet sich im NT wohl nur hier und Gal 2 13, fehlt in LXX so gut wie ganz und ist in den Papyri selten; z. B. P. Oxy. 471 89. οὕτως — ὥστε mit Indikativ bei Epictet I 11 4 IV 11 19. μονογενής s. zu 1 14. Mit εἰς αὐτόν empfängt das πιστεύειν 15 sein Ziel. Der paulin. Gegensatz von ἀπόλλυσθαι und σῴζεσθαι I Cor 1 18 II Cor 2 15 4 3 ist hier ins Johanneische übersetzt. Der Aorist ἀπόληται charakterisiert das Verderben als momentanes Ereignis, das Präsens ἔχῃ den Besitz des Lebens als dauernden Zustand. **17** wird das Kommen des präexistenten Logos vom Himmel auf seine Sendung durch den Vater zurückgeführt.

Damit ist ein Ton angeschlagen, der durch das ganze Evangelium weiterklingt. Jesus ist der Gottgesandte, natürlich der Gottgesandte schlechthin, neben dem es keinen anderen gleicher Art gibt (s. z. 1 6): 3 17 4 34 5 24. 30. 36. 37 6 38. 39. 44. 57 7 16. 18. 28. 29. 33 8 16. 18. 26 29. 42 9 4 11 42 12 44 f. 49 13 20 14 24 15 21 16 5 17 8. 18. 21. 23. 25 20 21. Ja, das ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός gewinnt geradezu die Bedeutung eines Titels oder Eigennamens (3 34 5 38 6 29 10 36 17 3). Wie oft hören wir nicht von Gnostikern, daß der oberste Gott einen Heiland in die erlösungsbedürftige Welt hinabgesandt habe: Basilides bei Irenaeus I 24 4 *innatum et innominatum patrem . . . misisse primogenitum Nun suum (et hunc esse qui dicitur Christus) in libertatem credentium ei a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt.* Satornil bei Irenaeus I 24 2 u. a. Der „Prophet" (s. Exkurs zu 1 21) in den Hermet. Schriften I 26 p. 336 f. Reitzenstein Poim. wird von Poimandres mit göttlichen Kräften ausgerüstet und „entsandt", um ein Führer der Würdigen zu ihrer Erlösung zu sein. Bei den Mandäern spielen die göttlichen Gesandten, die zur Erlösung der Menschen auf die Erde herabkommen, eine große Rolle: Mand. Lit. S. 16 Lidzb. *Iokabar-Ziwa, der Bote des Lebens;* vgl. S. 142. 202. 242. 172: *Mein guter Lichtbote, der zum Hause seiner Freunde geht.* 197: *Hoher Bote, der aus dem Hause seines Vaters gekommen ist.* 134 f. wird Person und Werk des göttlichen Gesandten beschrieben: *Lobpreisungen seien dem Urersten, dem Sohne des ersten großen Lebens, zuteil, den das Leben schuf, rüstete und in die Zeitalter hinaussandte. Du kamest, öffnetest das Tor, ebnetest den Weg, tratest den Pfad aus, richtetest den Grenzstein auf und stelltest die Verbindung her. Ein Helfer, Geleiter und Führer warst du dem großen Stamme des Lebens. Du fügtest ihn in die Gemeinschaft mit dem Leben ein, bautest ihn in den großen Bau der Wahrheit ein und brachtest ihn heraus zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung.* Im Recht. Ginza II 3 haben wir eine Selbstoffenbarung des Lichtgesandten: *Der Gesandte des Lichtes bin ich, den der Große in diese Welt gesandt hat. Der wahrhaftige Gesandte bin ich, an dem keine Lüge ist . . . Ein jeder, der seine Rede in sich aufnimmt, dessen Augen füllen sich mit Licht . . . mit Lobpreisung füllt sich sein Mund, sein Herz füllt sich mit Weisheit.* S. auch Reitzenstein Erlösungsmysterium 54—58. Brandt Mand. Rel. 40. Wie bei den Mandäern, so finden wir auch bei den Manichäern die Vorstellung von Gottwesen, die auf die Erde entsandt werden, um die in der Materie verstrickten Lichtwesen zu befreien. Doch erscheint hier auch die geschichtliche Figur des Mani unter den Erlösern. M. 64 ed. FWKMüller 1904, 92: *Es kam von den Göttern Mari (Mani), der Gott glänzenden Ruhmes, zum Paradies (leitet er hinauf?) . . . Gekommen ist der Gott, der reine aus dem Paradiese des Lichtes, der Gütige, das Wort* (?). Er heißt der Apostel oder Apostel des Lichtes (S. 88). In vormanichäischer Zeit hatte auf gleichem Boden Zarathustra die Rolle des göttlichen Gesandten gespielt. M. 7 (bei Reitzenstein Erlösungsmysterium 3). Z. spricht zu seinem in der Materie versunkenen Geist: *Heil über dich aus der Welt der Freude, aus der ich deinetwegen gesandt bin.* S. auch, was zu 1 14 über Gottgesandte ausgeführt wurde (Johannes der Täufer b. d. Mandäern, die Vorläufer Manis, Menander v. Kapp.). Und wie die stoische Volkspredigt in dem Hermes-Logos den Götterboten gesehen hat (s. o. S. 8), so ist auch für Philo der λόγος der ἄγγελος (Cherub. 35 f. p. 145), den die Gottheit der menschlichen Seele sendet (Somn. I 69 p. 631. 103 p. 636), oder der πρεσβευτής des Fürsten an seine Untertanen (Quis rer. div. her. 205 p. 501).

Doch ist Jo nicht der erste Christ gewesen, der in Jesus den himmlischen Gesandten wiedergefunden hat; vgl. Gal 4 4 Rm 8 3. Die eng zu 16 gehörige Aussage begegnet einem aus falscher Vorstellung vom Zweck der Sendung des Gottessohnes fließenden Einwand. Dabei ist zu beachten, daß auch κρίσις und κρίνειν 17—19 doppelsinnige Ausdrücke sind: 1. = Gericht, Verurteilung; 2. = Scheidung, Sonderung. Die Versicherung, daß Jesus nicht zum Richten gekommen sei (ebenso 8 15 12 47; anders 5 22 8 16), ist

18 damit die Welt durch ihn gerettet werde. Der an ihn Gläubige wird
nicht gerichtet. Der Ungläubige ist bereits gerichtet, weil er nicht zum
Glauben an den Namen des einzigerzeugten Sohnes Gottes gekommen
19 ist. Das Gericht aber besteht darin, daß das Licht in die Welt ge-
kommen ist und die Menschen der Finsternis den Vorzug gegeben
20 haben vor dem Licht; denn ihre Werke waren böse. Jeder nämlich,
der Uebles tut, haßt das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit
21 seine Werke nicht offenkundig werden. Wer aber die Wahrheit tut,
kommt zu dem Licht, damit seine Werke offenbar werden, daß sie
(nämlich) in Gott gewirkt sind.

insofern zutreffend, als nur ein Teil der Menschen das Heil erlangt (wie in der „Gnosis“: GKrüger PRE 3 VI 733 18 ff. S. auch die Hermet. Schrift Ps.-Apuleius Asclep. 18 *neque enim omnes, sed pauci, quorum ita mens est, ut tanti beneficii capax esse possit* sowie Bousset Gött. gel. Anzeig. 1914, 724—31) und die Sendung Jesu lediglich für sie bestimmt ist. Die übrigen richtet er nicht und straft er nicht; sie haben eben keinen Teil an ihm. So erklärt Poimandres (Hermet. Schr. I 22 f. p. 335 Reitzenstein, Poim.), er käme nur zu den Guten. Den Bösen πόρρωθέν εἰμι. Sie hat er dem Strafdämon überlassen. Er selber hat mit ihnen nichts zu schaffen, auch richtend nichts. Aber die energische Betonung, daß Jesus keinen Richterberuf in sich trage, soll ihn doch vielleicht von gewissen zeitgenössischen Erscheinungen abrücken, die sich als Richter aufwerfen; Orig. c. Cels. VII 9 treten die „Götter“ mit der tröstlichen Versicherung hervor: ἐγὼ σῶσαι θέλω. Jedoch dem μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας folgt unmittelbar: τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις sowie noch andere Drohungen. Vgl. auch den Magier Simon Acta Petri et Pauli 70 p. 207 17 f. Lipsius. Manda d'Haije kommt als Richter in die Welt (Johannesbuch d. Mandäer S. 169 11 ff. 175 7 ff. Lidzb.). Doch s. zur Abneigung, den Logos mit der Strafgewalt auszustatten, Philo Somn. I 147 p. 643 οὔτε γὰρ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἴτιος. Cornutus ed. Lang 1881 c. 16 über den Hermes-Logos: οὐ γὰρ πρὸς τὸ κακοῦν καὶ βλάπτειν, ἀλλὰ πρὸς τὸ σῴζειν μᾶλλον γέγονεν ὁ λόγος. **18** Bei ὅτι μὴ πεπίστευκεν sollte man eigentlich οὐ erwarten (Blaß streicht deshalb die Worte: Ausgabe p. XVII und 12; anders Blaß 5-Debr. Gramm. § 428 5); doch s. auch Epictet IV 4 8 und Joseph c. Apiōn. I 23 διήμαρτον ὅτι μὴ ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν βίβλοις ἐνέτυχον. Es wird hier klar ausgesprochen, daß das Gericht für Jo in der Scheidung besteht, die der Menschensohn herbeiführt (s. hierzu Mand. Liturg. S. 128 Lidzb. von dem *„guten Mann“, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte,* gemeint ist Manda d'Haije: *er sonderte das Licht von der Finsternis, sonderte das Gute vom Bösen, sonderte das Leben vom Tode. Er sonderte ab die Freunde seines Kušta-Namens von der Finsternis zum Lichte, vom Bösen zum Guten, vom Tode zum Leben und stellte sie auf den Pfaden der Kušta und des Glaubens auf).* Wer sich ihm, dem Träger des Lebens, gläubig anschließt, ist dem Gericht enthoben (5 24), wie ja auch das ewige Leben für den Gläubigen bereits gegenwärtiger Besitz ist (3 15); wer ihn verwirft, ist eben damit bereits verurteilt. Spricht Jo trotzdem gelegentlich von dem Gericht am jüngsten Tage 5 28. 29 12 48, so ist das als Anpassung an die volkstümliche Anschauung zu werten. Vgl. HHoltzmann Nt. Theol. 2 II p. 575—578. Die Vorstellung, daß der Anschluß an eine bestimmte Religionsgemeinschaft, einen Mysterienkult, ein gnostisches Sektenhaupt den Menschen der Notwendigkeit überhebt, sich

dem Gericht zu unterziehen und sterben zu müssen, ist in den Urkunden, die wir immer wieder zum Vergleich herangezogen haben, reichlich bezeugt. Hermet. Schr. I 27—29 p. 337 Reitzenst. Poim. stellt der Prophet fest, wie die einen seine Predigt ablehnten und dadurch auf die ὁδὸς θανάτου gerieten, während die anderen sich von ihm mit dem Wasser der Unsterblichkeit nähren ließen. Hermet. Schr. XIII (XIV) S. 339 ff. Reitzenst. Poim. wird ausgeführt, wie die Wiedergeburt den Menschen zum Gott macht und ihm eine Existenzweise verschafft, die unvergänglich ist (bes. § 14). Die sog. Mithrasliturgie (ed. Dieterich 1903; s. auch S. 82—85) setzt eine heilige Handlung voraus, durch die die Seele des Mysten unsterblich wird. Vom Gnostiker Menander berichtet Justin Ap. I 26 4 ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε. Irenaeus sagt von Simon und Karpokrates, sie hätten den Besitz der Gnosis als Auferstehung gewertet (II 31 2). Valentin redet in dem Bruchstück einer Homilie die pneumatische Gemeinde an: ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστὲ αἰωνίας (b. Clemens Alex. Strom. IV 13 89). Vgl. Tertullian, de res. carn. 19. 2 Tim 2 18. Acta Pauli et Theclae 14 Lipsius. Die Mand. Schriften sprechen stets erneut von den *wahrhaften, gläubigen Männern,* vor denen, auch wenn sie *noch in ihrem Körper weilen, das Tor der Sünden verschlossen und das Tor des Lichtes geöffnet* ist. *Mag ihnen die Verbindung mit dem Leben gewährt werden, für die es keine Trennung gibt* (Mand. Lit. S. 13 f. Lidzb.). *Du zeigtest uns,* so wird der Erlöser angerufen (S. 77), *was niemandes Auge geschaut, du ließest uns hören, was keines Menschen Ohr gehört. Du holtest uns aus dem Tode und verknüpftest uns mit dem Leben . . . Du zeigtest uns den Weg des Lebens und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln.* Od. Sal. 15 ist ein Danklied für die Erlösung: [6] *Ich habe den Weg des Irrtums verlassen und zurückkehrend von ihm reichlich Erlösung empfangen.* [7] *Nach seinen Gnadengaben hat er mir gegeben, nach seiner Herrlichkeit mich gemacht.* [8] *Ich zog Unvergänglichkeit an durch seinen Namen und legte die Vergänglichkeit ab durch seine Güte.* [9] *Das Sterbliche ist vernichtet vor meinem Antlitz, die Hölle ward abgetan durch sein Wort.* [10] *Es wuchs auf im Lande des Herrn das unsterbliche Leben; das ward kund seinen Gläubigen, unverkürzt allen gegeben, die auf ihn trauen.* **19** geht dem Gedanken des Selbstgerichtes weiter nach. Die Form der Vergangenheit, in der von Jesu Wirksamkeit die Rede ist, zeigt dabei wieder deutlich, daß der Evangelist das Wort führt. Demgemäß entspricht auch die Bezeichnung Jesu als des φῶς dem Stile des Prologes (1 4). Auch der tragische Ton war dort schon angeschlagen 1 5. 9—11. μᾶλλον = potius wie 12 43, nicht = magis, was einen gewissen Grad von Liebe zum Licht zugeben würde, während es sich nach 20 um Haß handelt, gehört nicht zum Verbum, sondern zum Nomen. Philo Spec. leg. I 54 p. 220 nennt Juden, die vom Monotheismus abfallen σκότος αἱρούμενοι πρὸ αὐγοειδεστάτου φωτός. **20 21** erklärt das Verhalten der Menschen dem in Christus aufgegangenen Lichte gegenüber durch einen allgemein gültigen Erfahrungssatz. ἐλέγχειν bedeutet hier weniger „überführen", „rügen", „beschämen" (8 9. 46 16 8), als „an den Tag legen", „ans Licht stellen", „dartun"; vgl. Eph 5 11. 13 und P. Hib. 55 3 ἄγων καὶ τὸν ποιμένα τὸν ἐλέγξοντα περὶ ὧν μοι εἶπας. Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (vgl. I Jo 1 6) findet sich im AT als Wiedergabe von עָשָׂה אֱמֶת Gen 32 10 47 29 Js 26 10 Neh 9 33 Tob 4 6 13 6. Aber entsprechend der Vertiefung des Sinnes von ἀλήθεια (s. zu 1 9 und 14) bedeutet der Ausdruck für Jo ein Wirken, wie es die wahre Gotteserkenntnis eingibt. ἔργα ἐργάζεσθαι auch 6 28 9 4 Mc 14 6 = Mt 26 10 I Cor 16 10 Num 8 11 Sir 51 30. Der Gedanke, daß das Gute zum Lichte drängt, wäh-

22 Hierauf kam Jesus und seine Jünger in die judäische Landschaft,
23 und dort hielt er sich mit ihnen auf und taufte. Aber auch Johannes
war mit Taufen beschäftigt in Aenon nahe bei Salim, weil dort viel
24 Wasser war; und man kam herzu und ließ sich taufen. Johannes war
25 nämlich noch nicht ins Gefängnis geworfen. Da kam es nun zu einem
Streit zwischen den Jüngern des Johannes und einem Juden über die
26 Reinigung. Und sie gingen zu Johannes und sprachen zu ihm: Rabbi,
der jenseits des Jordans bei dir war, für den du Zeugnis abgelegt hast,
27 siehe der tauft und alle kommen zu ihm. Johannes antwortete und
sprach: kein Mensch kann etwas bekommen, es sei ihm denn vom
28 Himmel gegeben. Ihr selbst seid meine Zeugen, daß ich gesagt habe:
ich bin der Christus nicht, sondern ein Abgesandter bin ich (nur) vor
29 jenem her. Bräutigam ist wer die Braut hat. Der Freund des Bräu-
tigams aber, der dabei steht und auf ihn horcht, freut sich herzlich
über die Stimme des Bräutigams. Diese, die mir zustehende Freude

---

rend das Böse das Dunkel aufsucht, ist oft ausgesprochen worden. Vgl. z. B. Eurip. Iph. Taur. 1026 κλεπτῶν γὰρ ἡ νύξ, τῆς δ' ἀληθείας τὸ φῶς. Plutarch Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus 11 p. 82^{b}; Contra volupt. bei Stobaeus Antholog. III 6 33 ed. Hense t. III p. 299. Philo de Jos. 68 p. 51 und besonders ausführlich Spec. leg. I 319—323 p. 260 f., wo er das lichtscheue Treiben der Mysterienkulte geißelt. Auch Johannesb. d. Mand. S. 203 Lidzb.: Der personifizierte „Schatz des Lebens" ruft: *Die Bösen sind blind und sehen nicht. Ich rufe sie zum Lichte, doch sie vergraben sich in die Finsternis. „Oh ihr Bösen", rufe ich ihnen zu, „die ihr in die Finsternis hinabsinkt, richtet euch auf und fallet nicht in die Tiefe."* Türkische Manichaica III ed. Le Coq. 1922 S. 6 Nr. 1, III T. M. 140 u. 147: *weil die Finsternis zerstreut worden ist, sind die Uebelhandelnden alle viele Male in Verwirrung geraten . . . Weil sie den guthandelnden Gott nicht gekannt haben, werden sie zittern.* Test. Naphth. 2 10 οὐδὲ ἐν σκότει ὄντες δύνασθε ποιεῖν ἔργα φωτός.

Schon die Einzelauslegung hat schwere Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Nikodemusgesprächs wachgerufen. Das Wortspiel 3 3 ist im Munde eines aramäisch Redenden unmöglich. Jesus konnte, ohne Un- oder Mißverständnis geradezu herbeizuzwingen, mit Nikodemus weder von der christlichen Taufe 5 noch von seiner Erhöhung sprechen. Wie die Auseinandersetzung unvermerkt in eine Reflexion des Evangelisten über Jesus ausläuft (s. zu 11; ebenso geht es mit der Rede des Prodikos bei Ps.-Plato Axioch. 4. Vgl. Wendland D. urchr. Literaturformen 1912, S. 309 3), so ist auch Nikodemus auf einmal verschwunden, ohne daß man erfährt, wie er die Belehrung aufgenommen hat. Die wahren Empfänger der Unterweisung sind eben die Leser des Evangeliums, und die, der synoptischen Tradition fremde (doch s. noch Jo 7 50 19 39), Figur des Nikodemus hat ihre Hauptaufgabe erfüllt, wenn sie eine passende Gelegenheit zu den Ausführungen geboten hat. Daneben ist sie dem Jo vielleicht wertvoll als Typus der Halbgläubigkeit in Israel, mehr noch als apologetisch brauchbarer Beweis dafür, daß sich der Anhang Jesu keineswegs nur aus Fischern, Zöllnern und Sündern rekrutiert hat. Ob dem Evangelisten eine geschichtliche Persönlichkeit, etwa der vom Talmud in die Zeit der Zerstörung Jerusalems versetzte Nikodemus, der eigentlich Buni ben Gorion geheißen haben und ein Jünger Jesu gewesen sein soll (vgl. FranzDelitzsch Zeitschr. f. luth. Theol. 1854 p. 643—47), vorgeschwebt hat, bleibt ganz ungewiß. Ebenso-

wenig läßt sich etwas darüber ausmachen, ob und in welchem Umfang echte Jesusworte zugrunde liegen. Jedenfalls verfährt der Evangelist bei seiner Wiedergabe der zeugenlosen Unterhaltung mit derselben Freiheit, wie Dionys. Hal. IV 65 bei seinem Bericht über die nächtliche Auseinandersetzung unter vier Augen zwischen Lucretia und Sextus Tarquinius. Am Richtigsten faßt man die Perikope als ein Programm der gesamten Verkündigung des Evangelisten mit ihren teils lehrhaften, teils apologetisch-polemischen Zielen auf.

3 22—36 Jesus und der Täufer. **22** Jesus begibt sich aus der Hauptstadt in die Landschaft von Judäa: ἡ Ἰουδαία γῆ. Ἰουδαία adjektivisch wie Mc 1 5 Act 16 1, γῆ wie sonst χώρα 11 54. 55 Mc 1 5. διατρίβειν oft mit einer Zeitangabe (s. d. Beispiele bei Wettstein), doch ebensooft absolut: 11 54 Act 12 19 15 35 II Macc 14 23 Jos. Bell. I 20 1. Das Imperf. ἐβάπτιζεν weist auf eine dauernde Tätigkeit. Die Art der Taufe ergibt sich aus 3 5. Die Lokalität **23** ist schwer bestimmbar, und die Namen sind gewiß symbolisch aufzufassen (Quelle, Heil). Nach Euseb. Onom. p. 40 1 liegen Ainon und Salim acht römische Meilen südlich von Skythopolis im nördlichsten Samarien (vgl. Jos 19 22). Gleichfalls in Samarien, $5^1/_2$ Kilometer östlich von Sichem befindet sich noch heute ein Salim, das auch Epiph. Haer. 55 2 vorkommt. 22 freilich würde uns eher auf Judäa führen, und hier hat Jos 15 61 LXX wenigstens ein Αἰνών. Vgl. Zahn Zur Heimatkunde des Ev. Joh. II, Neue kirchl. Zeitschr. 1907 p. 593—608. Nur nebenbei erwähne ich zu den hier angeführten geographischen Namen den Umstand, daß in der Taufliturgie der Mandäer immer wieder Silmai und Nidbai, die Herren des Jordans, als die beiden Taufengel vorkommen (Lidzbarski Mand. Liturgien 284). Auch Aina, die Quelle, spielt eine große Rolle. Beides eng verbunden S. 59 Lidzb. **24** korrigiert, um für die folgende Erzählung Raum zu schaffen, ausdrücklich die ältere Ueberlieferung, wonach Jesus erst nach der Gefangennahme des Täufers aufgetreten ist (Mc 1 14 Mt 4 12). Zu **25** vgl. Dionys. Hal. VIII 89 4 ζήτησις δὴ μετὰ τοῦτο πολλὴ ἐκ πάντων ἐγίνετο. ἐκ ist = „vonseiten“ und daher kein τινῶν oder τισίν zu ἐκ τῶν μαθ. zu ergänzen. Neben der gewiß ursprünglichen Lesart μετὰ Ἰουδαίου, vertreten durch ABL syr^s, melden sich außer dem gleichfalls gut bezeugten Plural Ἰουδαίων (S Ferrargruppe it vg syr^c Origenes. Skeireins p. 7 Dietrich) noch mancherlei Konjekturen zum Wort: Ἰησοῦ, τοῦ Ἰησοῦ, τῶν Ἰησοῦ. Wie sonst „die Juden“, so erscheint hier einer von ihnen als Störenfried. **26** Die Johannesjünger sind über des Konkurrenten Erfolg, den sie auf das Zeugnis ihres Meisters zurückführen, erbittert. πάντες, was syr^s in „viele“ abschwächt, ist der Ton leidenschaftlicher Uebertreibung; vgl. 12 19. **27** λαμβάνειν ist, dem διδόναι gegenübergestellt, nicht „nehmen“, „ergreifen“, sondern „bekommen“, „empfangen“ (1 10 6 7 14 17 Mt 7 8 10 8). ἐκ τοῦ οὐρανοῦ = ἐκ θεοῦ, wie Mc 11 30 = Mt 21 25 = Lc 20 4. Ganz ähnlich, wie hier der Täufer, spricht sich 6 65 19 11 Jesus selbst aus. Der Täufer knüpft **28** an das ᾧ σὺ μεμαρτ. 26 an und verweist auf sein früheres Zeugnis 1 20. 27. 30. Das ἐκείνου bezieht sich wohl nicht auf ὁ Χριστός — dann würde ein αὐτοῦ genügen —, sondern auf jenen, gegen den sich die Beschwerde richtet. **29** Das Bild von dem Bräutigam und der Hochzeit knüpft wohl indirekt an die alttestamentliche Vergleichung des Verhältnisses Jahwes zu Israel mit einer Ehe, direkt an die urchristliche Vorstellung von Christus als dem Bräutigam und der Gemeinde als seiner Braut an; vgl. Apc 21 2. 9 22 17 II Cor 11 2 Mc 2 19 Mt 9 15 25 1—12. Jedoch die Bildersprache des Jo entfaltet sich, wie immer wieder deutlich werden wird, auf viel breiterer Grundlage. Firmicus Maternus (de error. prof. rel. 19 1) überliefert als Symbolum einer Mysterienreligion die Worte: χαίρε νυμφίε, χαίρε νέον φῶς. In der Gnosis spielt eine

30 hat nun ihren Gipfelpunkt erreicht. Jener muß wachsen, ich aber ab-
31 nehmen. Der von oben kommt, ist über allen; der von der Erde ist,
ist von der Erde und redet von der Erde aus. Der aus dem Himmel
32 kommt, ist über allen. Was er gesehen und gehört hat, davon legt
33 er Zeugnis ab, und doch nimmt keiner sein Zeugnis an. Wer sein
34 Zeugnis annimmt, der bestätigt damit, daß Gott wahrhaftig ist. Denn
der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes. Ohne Maß nämlich
35 gibt er (Gott) den Geist. Der Vater liebt den Sohn und hat alles in

große Rolle ein heidnischer Mythus von dem himmlischen Bräutigam, der seine Braut, die Sophia oder wem sie immer gleichgesetzt wird, an die trübe Materie verliert. Als Soter zieht er ihr nach, um sie zu erlösen und den ἱερὸς γάμος mit ihr zu vollziehen (s. Bousset Hauptprobleme 267 ff.; Kyrios Christos[2] 204 f. 207 f.). Dichterisch gestaltet finden wir diese Idee in dem Hymnus der Thomasakten (6 f.), wo auch die Brautführer auftreten. Vgl. noch die Hochzeitslieder der Mandäer (Reitzenstein D. mand. Buch des Herrn der Größe 1919 S. 53 1) und Od. Sal. 42 8. 9. Sein Erfolg erweist Jesus als den himmlischen Heiland, der sich mit seiner Braut vereint. Der φίλος τοῦ νυμφίου (I Macc 9 39; rabbinische Stellen bei Wettstein) = שׁוֹשְׁבִּין figuriert als Brautwerber und ist auch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten in hervorragender Weise beteiligt. Weder das ἑστηκώς noch die φωνή τ. νυμφ. beziehen sich auf besondere Vorgänge bei der Feier. Der Freund konzentriert in richtiger Einsicht dafür, wer der Held des Festes ist, seine Aufmerksamkeit auf den Bräutigam und ist beglückt durch die Aeußerungen seiner Fröhlichkeit (vgl. Jer 7 34 16 9 25 10). Statt des hellenistischen χαρὰν χαίρειν Mt 2 10 steht hier das besser griechische χαρᾷ χαίρειν, wie Js 66 10 I Th 3 9. Der Ausdruck ἡ χαρὰ πεπλήρωται im Munde des joh. Christus 15 11 16 24 17 13, dazu I Jo 1 4. Philo, Exsecr. 161 p. 435 stellt die „vollkommene“ Freude der Hoffnung als der χαρὰ πρὸ χαρᾶς gegenüber. Vgl. die ähnliche Redensart καιρὸς πεπλήρωται 7 8. **30** ἐλαττοῦσθαι, in LXX in der Regel = Mangel haben (I Reg 2 5 21 15 II Reg 3 29 Ps 33 10 u. ö., besonders bei Jes Sir), bedeutet an unserer Stelle das intransitive „abnehmen“, wie Philo Leg. alleg. II 3 p. 67; Virtut. 46 p. 383; Gigant. 27 p. 266; Aetern. mundi 65 p. 494, 120 p. 510. Jos. Ant. VII 1 5: Joab fürchtet, daß er Abner gegenüber ἐλαττωθείη καὶ τῆς στρατηγίας ἀφεθείη. Doch ist bei der großen Bedeutung des Lichtes für unser Evangelium (φῶς kommt 3 19—21 fünfmal vor) hier vielleicht speziell an das Zunehmen und Abnehmen des Lichtes zu denken. Sowohl αὐξάνειν (Kalendarium des Antiochos: Boll Sitzungsber. der Heidelb. Akad. 1910, 16. Abh. S. 40 ff.) als ἐλαττοῦσθαι (Dio Cass. 45 17) haben diese besondere Bedeutung. Vgl. Norden D. Geburt des Kindes 1924, 99 ff. **31** führt die überragende Bedeutung Jesu auf seinen höheren Ursprung zurück. ὁ ἄνωθεν ἐρχόμ. = 13 ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Zu ἐπάνω πάντων vgl. Rm 9 5 Act 10 36. Zu dem Gegensatz des ὢν ἐκ τῆς γῆς und des ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ. vgl. I Cor 15 47 und den Exkurs zu dieser Stelle, zum ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν vgl. I Jo 4 5, zum Ganzen Jo 3 6 8 23, auch Apophthegmata patrum ed. Cotelier I 591, Poimen 8: ein fremder Anachoret kommt zu Poimen und fängt zu reden an ἀπὸ τῆς γραφῆς περὶ πνευματικῶν καὶ οὐρανίων. P. selbst schweigt und gibt dafür später als Grund an: αὐτὸς τῶν ἄνω ἐστὶ καὶ ἐπουράνια λαλεῖ, ἐγὼ δὲ τῶν κάτω εἰμὶ καὶ ἐπίγεια λαλῶ (Reitzenstein Historia Monachorum 1916, S. 80 1). Trotzdem der Täufer ein Gottesgesandter ist (1 6) und göttlicher Offenbarung gewürdigt war (1 33), bleibt sein Blick als der eines Erdenmenschen doch irdisch beschränkt. Das

ἐπάνω πάντων ἐστίν am Schluß des Verses fehlt in SD it, ist gewiß entbehrlich, aber vielleicht gerade deshalb echt. **32** Zu dem Wechsel des Tempus ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν vgl. Blaß⁵-Debr. § 342 2 und JHMoulton Einleitung p. 223 f. Die Worte der Klage überraschen zwar nicht nach 1 5. 10 3 11. 12, nehmen sich aber neben dem πάντες 26 und der Freude des Täufers 29 einigermaßen merkwürdig aus. Es spricht eben wieder der Evangelist. Bei ihm kreuzen sich die Motive und behindern sich gegenseitig. Er will einmal den Vorläufer tief hinunterdrücken und daneben doch auch den vergleichsweise sehr geringen Erfolg des göttlichen Gesandten erklären. Das übertreibende οὐδείς wie Js 57 1 ἴδετε ὡς ὁ δίκαιος ἀπώλετο, καὶ οὐδεὶς ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ, καὶ ἄνδρες δίκαιοι αἴρονται, καὶ οὐδεὶς κατανοεῖ. **33** folgt wie 1 12 eine Einschränkung. Die von öffentlichen Urkunden und Kontrakten (Jer 39 10 Esth 8 8. 10) herstammende Metapher σφραγίζειν sagt ein „Bestätigen", „Beglaubigen", „Verbürgen" aus: das Siegel dient zur Sicherstellung (IV Macc 7 15 Rm 4 11 I Cor 9 3 II Tim 2 19); vgl. 6 27. In gleichem Sinne wird auch das Medium gebraucht (II Cor 1 22 Rm 15 28. Philo Vita Mos. I 30 p. 85), mit besonderer Vorliebe jedoch das Kompositum ἐπισφραγίζεσθαι: II Esr 19 38 Philo de Jos. 98 p. 55; Quod det. pot. ins. sol. 31 p. 197; Praem. et poen. 108 p. 425; Legat. ad Gaium 240 p. 581. Andere Belege bei Wettstein. ἀληθής (8 26) bezeichnet, anders als ἀληθινός 17 3 (s. zu 1 9), Gott als wahrhaftig, aufrichtig (vgl. Mc 12 14 Mt 22 16 Rm 3 4 II Cor 6 8). Wer den Träger der göttlichen Offenbarung ablehnt, macht Gott zum Lügner (I Jo 5 10), wer ihn annimmt, bestätigt damit, daß Gott wahrhaftig ist. Daß man in seinem Gesandten Gott selber zu treffen vermag, begründet die allgemeine Aussage **34**. Aber wie sie sich wegen 31 doch nur auf Jesus beziehen kann, der allein nicht „von der Erde" redet, so wird auch 34ᵇ trotz gleicher Allgemeinheit (das Präsens δίδωσι) auf ihn gehen und zeigen wollen, was ihn befähigt, allezeit Herold der ῥήματα τοῦ θεοῦ zu sein. Allerdings fehlen in der am besten (SCL it^{var}) bezeugten Lesart das Subjekt wie das entferntere Objekt. Aber der Zusammenhang 34ᵃ. 35 verlangt als jenes Gott, als dieses Christus, und beide Forderungen haben sich in gewissen Textgestalten einen Ausdruck zu verschaffen gewußt. Im Joevangelium ist der Vater größer als der Sohn (14 28), stets, wie dieser der Nehmende, so seinerseits der Gebende (3 34 f. 5 19—30 6 37 ff. 44 ff. 7 17. 28 8 16. 28 f. 38. 54 f. 10 32. 36 ff. 12 4. 9 f.). Die Wendung ἐκ μέτρου ist in der griechischen Sprache m. W. nicht nachgewiesen. Es bedeutet wohl „in kärglichem Maße" wie ἐν μέτρῳ Ez 4 11. 16 Judith 7 21. Daß Gott seinen Sohn im Gegensatz zu den Menschen ἀμέτρητον καὶ ὁλόκληρον πᾶσαν τὴν ἐνέργειαν τοῦ πνεύματος verliehen habe, liest auch Chrysostomus Hom. 30 2 t. VIII p. 172¹ aus unserer Stelle heraus; vgl. Ammonius in der Corderius-Catene 113. In der Taufgeschichte des Hebräerevangeliums lautete es: *cum ascendisset dominus de aqua descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum* (Hieron. in Is. 11 2 IV p. 156). Daß Jesus Gottgesandter in besonderem Sinne und zu seinem Berufe in einzigartiger Weise ausgerüstet ist, hat seinen Grund **35** in der Liebe des Vaters zum Sohn. Von ihr redet Jesus selbst 5 20 10 17 (vgl. Mc 1 11 9 7 12 6), so wie auch der die Voraussetzung für Jesu Allmacht (s. darüber HHoltzmann Nt. Theolog.² II p. 458—461) bildende Gedanke 35ᵇ weniger dem Täufer (der samt seinen Schülern — ganz wie seinerzeit Nikodemus — unvermerkt verschwunden ist) als dem Evangelisten angehört: 13 3 17 2. 7. 22. 24 (vgl. Mt 11 27 28 18). Vgl. Herm. Schr. I 12 p. 331 Reitzenst., Poimandres ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον (den himmlischen Menschensohn oder Urmenschen) αὐτῷ ἴσον· οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου. . . . ⟨ᾧ⟩ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουρ-

36 seine Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer dem Sohn widerstrebt, der wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.

4 Als der Herr nun erfuhr, die Pharisäer hätten gehört: Jesus wirbt 2 und tauft mehr Jünger als Johannes — und doch taufte Jesus nicht 3 selbst, sondern (nur) seine Jünger —, da verließ er Judäa und zog fort, 4 5 wiederum nach Galiläa. Er mußte aber Samarien durchreisen. Da kommt er zu einer Stadt Samariens mit Namen Sychar, nahe bei dem 6 Grundstück, das Jakob seinem Sohn Joseph gegeben hatte. Dort aber befand sich ein Brunnen Jakobs. Jesus nun, von der Wanderung ermüdet, setzte sich ohne Umstände bei dem Brunnen nieder; es war 7 ungefähr die sechste Stunde. Da kommt eine samaritische Frau, Wasser 8 zu schöpfen. Jesus sagt zu ihr: gib mir zu trinken. Seine Jünger waren nämlich fortgegangen in die Stadt, Mundvorrat einzukaufen. 9 Da sagt die samaritische Frau zu ihm: wie kannst du, der du doch ein Jude bist, mich, eine Samariterin, um einen Trunk bitten? Die 10 Juden verkehren nämlich mit den Samaritern nicht. Jesus antwortete und sprach zu ihr: wüßtest du von der Gabe Gottes, und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten und

γήματα. Wie schon die Klassiker bei τιθέναι, ἱστάναι auf die Frage wohin? ein ἐν setzen (Blaß[5]-Debr. § 218), so Jo hier bei διδόναι. Ebenso: Dan 1 2 Theod. ἔδωκεν κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ. I Clem. 55 5 παρέδωκεν κύριος Ὀλοφέρνην ἐν χειρὶ θηλείας; vgl. auch II Cor 1 22 8 16. Anders Jo 13 3 ἔδωκεν εἰς τὰς χεῖρας. S. zu 1 18 5 4. Die Folge der Uebertragung der schlechthin alles umfassenden, also gottgleichen Macht auf den Sohn besteht **36** darin, daß sich an ihm das Geschick der Menschen entscheidet. Lebensbesitz des Gläubigen schon in der Gegenwart, wie 3 15 (s. zu 3 18). Dementsprechend bleibt (9 41) der Zorn; vgl. 18 ἤδη κέκριται. An Stelle von μὴ πιστεύων dort tritt hier ἀπειθῶν = der Ungehorsame, Widerstrebende (P. Tebt. 6 46 113 17. P. Hib. 73 19. Rm 2 8 11 30. 31 15 31 u. ö. im NT). Formell und inhaltlich berührt sich nahe der Schluß des mand. Johannesbuches S. 244 18 ff. L.: *Ein jeder, der auf mich, Anoš-Uthra, hört und gläubig ist, dem ist eine Stätte im Lichtorte hergerichtet. Wer auf mich, Anoš-Uthra, nicht hört, dessen Stätte wird vom Lichtort abgewandt. Sein Name wird aus meinem Blatte ausgelöscht, seine Gestalt wird finster und leuchtet nicht.* Vgl. Recht. Ginza XI S. 253 L. Zum ganzen Abschnitt vgl. den Exkurs zu 1 8. **IV** 1—42 Jesus und die Samariter. **1** haben ABCL ὁ κύριος wie 6 23 11 2 20 18 21 12, SD dagegen ὁ Ἰησοῦς (vgl. Bousset Kyr. Chr.[2] 1921, 80. 150). Während hier, wie 3 22. 26, es so dargestellt ist, als ob Jesus in Person getauft hätte, erklärt **2**, Jesus hätte das Taufgeschäft seinen Jüngern überlassen. Syr[s] hebt den Widerspruch durch die Lesart: nicht unser Herr allein taufte, sondern seine Jünger. In der Gegenwart ist man vielfach geneigt, den Vers als Glosse zu streichen (z. B. Bousset: Die Religion in Gesch. und Gegenw. III Sp. 617). Um vorzeitigen Konflikten aus dem Wege zu gehen, verläßt Jesus, da seine „Stunde noch nicht gekommen“ ist (2 4), **3** Judäa gänzlich (3 22), um nach Galiläa zu reisen. Er muß zu diesem Zweck **4** Samarien durchziehen. Jos. Ant. XX 6 1 ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινομένοις ὁδεύειν διὰ τῆς τῶν Σαμαρέων χώρας. Vita 52 πάντως ἔδει τοὺς ταχὺ βουλομένους ἀπελθεῖν δι' ἐκείνης (sc. Σαμαρείας)

πορεύεσθαι· τρισὶν γὰρ ἡμέραις ἀπὸ Γαλιλαίας ἔνεστιν οὕτως εἰς Ἱεροσόλυμα καταλῦσαι. Ob man mehr in das ἔδει hineinlegen darf, ist fraglich. **5** εἰς bedeutet hier wegen 8. 27. 28. 30 „zu", „an". Das im AT nicht vorkommende Συχάρ hat Hieronymus Quaest. in Gen 66 6 für ein Korruptel erklärt aus Συχέμ (syr^{s}: Schechîm) Gen 33 19 Act 7 16 = Σίκιμα Gen 48 22 Jos 24 32, dem späteren Flavia Neapolis (Euseb. Onom. p. 150 1), dem heutigen Nablus. In der Gegenwart ist diese Gleichsetzung fast durchweg aufgegeben, meist zugunsten der Identifizierung von Sychar mit Askar (samaritisch Ischar) am südöstlichen Fuß des Berges Ebal. Ein im Talmud erwähnter Ort namens *Sichar* oder *Suchar* (Baba kamma 82 Menachot 64) ist nicht näher zu bestimmen. In der Nähe von Askar wird noch jetzt die Grabstätte Josephs gezeigt, die auf jenem Grundstück (das heißt χωρίον überall im NT) gelegen sein soll, das Jakob von den Söhnen Hemors kaufte und seinem Sohn schenkte (Kombination von Gen 33 19 48 22 Jos 24 32). Keinen Rückhalt am AT hat **6** die alte Ueberlieferung vom Jakobsbrunnen. Er liegt am Fuße des Garizim an der Hauptstraße von Judäa nach Samaria, etwa 1 km südwestlich von Askar und wenig weiter von Nablus. ὁδοιπορία, im NT noch II Cor 11 26, kein seltenes Wort: seit Herodot, auch Diod. S. V 29. Epictet III 10 11. Sap 13 18 18 3 I Macc 6 41 Jos. Ant. V 1 16. Philo Leg. ad Gaium 254 p. 583. οὕτως ist nicht das pleonastische, zum Zweck der Hervorhebung des durch das vorangehende Partizipium zum Ausdruck gebrachten Umstandes als Voraussetzung des Niedersitzens; dann müßte οὕτως vor ἐκαθέζετο stehen (vgl. Act 20 11 27 17 Jos. Ant. I 22 1 IX 6 4. Plutarch Cleom. 37 p. 822; Galba 7 p. 1055). Der Presbyter Ammonius (Catene p. 216 21) erklärt es, teilweise im Anschluß an Chrysostomus, richtig so: τὸ δὲ „οὕτως" ἀντὶ τοῦ „ὡς ἁπλῶς" καὶ „ὡς ἔτυχε" (vgl. Sophokles, Phil. 1067 ἀλλ' οὕτως ἄπει; = so ohne weiteres willst du fortgehen? u. a.). Ebenso höchst wahrscheinlich Jo 13 25. Eine deutliche Unterscheidung zwischen ἐπί c. gen. und c. dat. ist für die Koine nicht mehr durchführbar. Jo 5 2 bedeutet letzteres „bei", „an"; ebenso Mc 13 29 Mt 24 33 Act 3 10 5 9 Apc 9 14 und Jos. Ant. V 1 17 στρατοπεδευσαμένους ἐπί τινι πηγῇ τῆς πόλεως οὐκ ἄπωθεν, während z. B. Jo 21 1, um das gleiche auszudrücken, ἐπί c. gen. steht. Die 6. Stunde, d. h. die Mittagszeit, erklärt Durst und Müdigkeit Jesu. Ἡ Σαμαρία **7** nicht die Stadt Samaria-Sebaste, sondern wie 4. 5, überhaupt stets im NT, die Landschaft. ἐκ τ. Σ. gehört daher nicht zu ἔρχ., sondern als Näherbestimmung zu γυνή. Vgl. das ähnliche Λάζαρος ἐκ Βηθανίας 11 1. πεῖν für πιεῖν (auch 9. 10) wie I Cor 9 4 10 7 Apc 16 6 und gelegentlich als Variante in den Evangelien, auch BGU I 34 II 7. 17 III 2. Pap. Lugd.-Bat. II W 8 9 = 8. Buch Mos. pag. 192 8 Dieterich Abraxas (s. Apparat) δὸς πεῖν. Pap. Fiorent. ed. Vitelli 101 7. **8** begründet die Bitte: die Jünger sind mit dem Schöpfgerät abwesend. Der Schlußpassus von **9** οὐ γὰρ συνχρῶνται κτλ. kann keinesfalls mehr zu den Worten der Frau gehören, wie Origenes in Jo XIII 9 53 will. Es ist eine erklärende Zwischenbemerkung, die, da sie SD a b d e fehlt, vielleicht nicht zum ursprünglichen Bestande des Evangeliums gehört. Zum Verkehr der Juden und Samariter vgl. Sir 50 25. 26 ἐν δυσὶν ἔθνεσιν προσώχθισεν ἡ ψυχή μου, καὶ τὸ τρίτον οὐκ ἔστιν ἔθνος· οἱ καθήμενοι ἐν ὄρει Σαμαρείας, Φυλιστείμ, καὶ ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις. Lc 9 52. 53. Jos. Ant. XVIII 2 2 XX 6 1; Bell. II 12 3. Der talmudische Traktat über die Kutim, der die sonst im Talmud zerstreuten Anordnungen über den Umgang mit den Samaritern systematisch zusammenfaßt, betont das Trennende mehr als das Einigende. Vgl. Merx Jo p. 80 82. S. auch Schürer^{4} II p. 22 f. Hamburger Realencyklopädie f. Bibel und Talmud II p. 1062–1071. Jesus knüpft **10** an die Verwunderung der Frau an. Das wirklich Merk-

11 er dir lebendiges Wasser gegeben. Sie sagt zu ihm: Herr, du hast
kein Schöpfgefäß und der Brunnen ist tief. Woher hast du denn das
12 lebendige Wasser? Du bist doch nicht größer als unser Vater Jakob,
der uns den Brunnen gegeben und daraus getrunken hat samt seinen
13 Söhnen und Herdentieren? Jesus antwortete und sagte zu ihr: jeder,
14 der von diesem Wasser trinkt, wird wieder durstig werden. Wer aber
von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, der wird gewiß in
Ewigkeit keinen Durst mehr bekommen, sondern das Wasser, das ich
ihm geben werde, wird in ihm werden ein Quell von Wasser, das fürs
15 ewige Leben sprudelt. Die Frau spricht zu ihm: Herr, dieses Wasser
gib mir, damit ich keinen Durst bekomme und nicht zum Schöpfen
16 hierher zu kommen brauche. Er sagt zu ihr: geh, rufe deinen Mann

würdige liegt darin, daß der Spender göttlicher Gabe (vgl. Hermet. Schr. IV 5 ὅσοι τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον) als Bittsteller auftritt. Richtige Bewertung der Sachlage würde vielmehr zu einer Bitte an ihn Anlaß geben. ὕδωρ ζῶν = מַיִם חַיִּים Gen 26 19 Lev 14 5 Jer 2 13 Sach 14 8; vgl. Didache 7 1. 2. Es ist das aus dem Boden quellende Wasser im Gegensatz zum Zisternenwasser. Varro Rerum rusticarum libri tres I 11 2 *si omnino aqua non est viva, cisternae faciendae sub tectis.* Vgl. Jo 7 37. 39 Sir 15 3 Bar 3 12. Die am Aeußeren haftende Antwort **11** wie 2 20 3 4. Die Verbindung οὔτε — καί, auch III Jo 10, ist im Klassischen sehr selten (Blaß 5-Debr. § 445 3), später häufiger: z. B. Longus Pastoralia I 17 IV 28. Aelian Nat. an. I 57 XI 9. Lucian Dial. meretr. 2 4 οὔτε πάντα ἡ Λεσβία, Δωρί, πρὸς σὲ ἐψεύσατο καὶ σὺ τἀληθῆ ἀπήγγελκας Μυρτίῳ. An Stelle von πηγή 6 tritt 11. 12 φρέαρ. Es handelt sich also nicht um eine natürliche Quelle, sondern um einen gebohrten und gemauerten Brunnen, der, anders als die Regenwasser sammelnde Zisterne, auch „lebendiges Wasser" führt; Gen 21 19 φρέαρ ὕδατος ζῶντος 26 19. Unterschiedsloser Wechsel zwischen πηγή und φρέαρ: Gen 16 7. 14 Cant 4 15. Die Frage **12** erheischt eine verneinende Antwort wie 8 53. 22 7 35. Die Samariter legten großen Wert auf die Abstammung von den jüdischen Erzvätern. Jos. Ant. XI 8 6 von den Samaritern ἐκ τῶν Ἰωσήπου γενεαλογοῦντες αὑτοὺς ἐκγόνων Ἐφραίμου καὶ Μανασσοῦς. Zu dem nur hier im NT vorkommenden θρέμματα vgl. außer den zahlreichen Belegen bei Wettstein P. Oxy. 246 16. 21. P. Amh. 102 17. BGU 759 11. Pap. Fiorent. 9 4. 7. P. Lond. II p. 77. Jesus sucht **13 14** das Mißverständnis zu beseitigen, als meine er ein sinnliches Wasser. Vielmehr denkt er an einen Trank, der, wie das Brot 6 35 dem Hunger, dem Durst ein für allemal ein Ziel setzt. Anders die Weisheit Sir 24 21 οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν. Vgl. Js 49 10 οὐ πεινάσουσιν, οὐδὲ διψάσουσιν. αἰών bei Jo abgesehen von 9 32 (ἐκ τοῦ αἰῶνος) immer in der Verbindung εἰς τὸν αἰῶνα. Diese Formel bei Dittenberger Or. inscr. 194 32 332 32 515 55; Syll. 3 814 50. Redner Lykurg 106 εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα. S. zu Rm 1 25. In LXX findet sich, neben εἰς τοὺς αἰῶνας, gleichfalls der Singular, z. B. Ps 118 93. Das ὕδωρ ζῶν erweist sich als ὕδωρ ζωῆς Apc 7 17 21 6 22 1. 17, oder, wie es hier heißt, als πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. Damit soll jedenfalls gesagt sein, daß der Trunk im Menschen eine Quelle schafft, die ihn mit dem ewigen Leben verbindet. εἰς ζ. αἰ. gehört zu ἁλλομ., wie 6 27 zu μένουσαν. Vgl. 7 38 und Philo Fug. et inv. 97 p. 560 προτρέπει δὴ τὸν μὲν ὠκυδρομεῖν ἱκανὸν συντείνειν ἀπνευστὶ πρὸς τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον, ὃς σοφίας ἐστὶ πηγή, ἵνα ἀρυσάμενος τοῦ νάματος ἀντὶ θανάτου ζωὴν

ἅλλομένου. Wie für Philo, so ist auch für Jo das Trinken des Lebenswassers ein Bild für die Aneignung geistiger Güter. Das was Jesus tatsächlich gibt, sind seine Worte, ist die Erkenntnis, die Möglichkeit, an ihn zu glauben, in ihm den Vater zu schauen und dadurch das Leben zu haben.

Doch die Vorstellung vom WASSER DES LEBENS hat eine lange Geschichte, die sich begreiflicherweise meist auf orientalischem Boden abspielt und da bis auf die alten Babylonier zurückreicht. Wie leicht sich dabei der Uebergang von wirklichem Wasser zu figürlich aufgefaßtem vollzog, zeigt Aegypten. Dort war der Wunsch, den man den Toten auf die Gräber schrieb: *Osiris gebe dir kühles Wasser!* ursprünglich ganz wirklich gemeint. Aber „dieses Wasser wurde bald figürlich zum Quell des Lebens, der den dürstenden Seelen die Unsterblichkeit spendete" (Cumont D. oriental. Religionen 1910, 121; vgl. auch 276 ff.). Es ist verständlich, daß wir dem „lebenden Wasser" immer wieder in den Mand. Schriften begegnen (Johannesbuch ed. Lidzb. S. 6 1 9 3 56 15 60 25 219 8 232 16 ff. Liturg. s. Register Recht. Ginza S. 15 5 Lidzb.). Hier ist es einmal das fließende Wasser, dann jedoch auch das Wasser, das bei richtigem Gebrauch das Leben verleiht. Das Rechte Ginza I 128 S. 20 Lidzb. sagt von der Taufe: *Euer Zeichen ist das Zeichen des lebenden Wassers, kraft dessen ihr zum Lichtort emporsteigen werdet.* Doch bei der mand. Taufe erfolgt nicht nur eine Untertauchung im lebenden Wasser. Der Täufling bekommt auch drei Handvoll solchen Wassers zu trinken, indem der Täufer die Worte spricht: *Trinke, finde Heilung und Bestand, der Name des Lebens und der Name des Manda d'Haije ist über dich ausgesprochen* (Qolasta 10 = Mand. Liturg. S. 27 Lidzb.). Den gleichen Brauch bezeugen uns das Baruchbuch, dessen sich der Gnostiker Justin bedient hat (Hippol. Elench. V 27 2 Wendl.) und die Sethianer (ebend. V 19 21). Im Baruchbuch wird erzählt, wie der aufzunehmende Myste, nachdem er den vorgeschriebenen Eid geleistet, πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου. V 19 21 heißt es von ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος (20), er sei hinabgestiegen, ἀπελούσατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου. Wir haben hier also in demselben merkwürdigen Zusammenhang in der gleichen Uebereinstimmung mit und in der nämlichen Abweichung von dem Wortlaut von Jo 4 14 eine Aussage über den Trunk aus der sprudelnden Quelle des lebendigen Wassers, die um so weniger aus Jo stammen kann, als der Inhalt ja von den Sethianern ganz willkürlich der evangelischen Ueberlieferung, die zwar von einer Taufe Jesu weiß, nichts jedoch von seinem Trinken aus der Quelle des Lebenswassers, aufgezwungen wird. Die Oden Salomos reden immer wieder von dem Strom des Lebenswassers, das allen Seelendurst löscht und preisen diejenigen selig, die aus dem Quell des lebenspendenden Gotteswassers getrunken haben: 6 8 ff. 11 6 ff. 30 1 ff. Das Wasser bedeutet hier die lebenweckende Gnosis. Entsprechend sagt Hermet. Schr. I 29 p. 337 Reitzenst. Poim. der göttliche Wegweiser von denen, die ihm anhängen: ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος (s. Act. Thom. 25 πότισον αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἀμβροσιώδους σου πηγῆς τῆς μὴ τεθολωμένης μήτε ληγούσης). Vgl. noch Ez 47 1 ff. Hen 22 2. 9 Apoc 7 17 21 6 22 1. 17. Or. Sib. VI 8. ERohde Psyche[3] II 390 f. Brandt D. mand. Rel. 98—107.

Ob der Umstand, daß an einigen der oben angeführten Stellen (Qolasta 10. Baruchbuch. Sethianer) der Trunk des lebenden Wasser in enger Verbindung mit der Taufe auftritt, mit der Tatsache in Beziehung zu setzen ist, daß Jo, nachdem er K. 3 von der Taufe gehandelt, in K. 4 die Notwendigkeit des Trinkens aus der göttlichen Quelle betont, so daß ein Einblick in seine Kompositionstechnik möglich wäre, vermag ich nicht zu sagen. Da die Frau **15** immer noch am Wortsinn festhält, greift Jesus **16** zu einem anderen Mittel, um seine übernatürliche Art kund zu tun. Er offenbart

17 und komme hierher (zurück). Die Frau antwortete und sprach: ich
habe keinen Mann. Da sagt Jesus zu ihr: du hast richtig gesagt:
18 einen Mann habe ich nicht. Denn fünf Männer hast du gehabt, und
der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Darin hast du die Wahr-
19 heit geredet. Die Frau sagt zu ihm: Herr, ich sehe, du bist Prophet.
20 Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr sagt, daß in
21 Jerusalem die Stätte sei, wo man anbeten müsse. Jesus sagt zu ihr:
glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge
22 noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Ihr betet an, was ihr
nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; kommt doch das Heil
23 von den Juden. Aber es kommt eine Stunde, und jetzt ist sie da, wo
die wahrhaftigen Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten
werden. Denn auch der Vater wünscht sich solche zu seinen Anbetern.
24 Gott ist Geist; und so müssen die Anbetenden in Geist und Wahrheit

seine Allwissenheit (vgl. 1 48), indem er sich über das Vorleben wie die schmachvolle Gegenwart der Frau orientiert zeigt. Für **18** νῦν ὃν ἔχεις ergibt sich die Bedeutung des ἔχειν aus I Cor 5 1 und Lucian Dial. meretr. 8 3 μόνος εἶχεν ὀκτὼ ὅλους μῆνας (sc. einer die Geliebte). Zu ἀληθές, das dem schwach bezeugten ἀληθῶς vorzuziehen ist, vgl. außer den Beispielen aus Plato bei Wettstein: Demosthenes de Haloneso 43 p. 87 τοῦτό γ' ἀληθὲς λέγουσιν. Lucian Fugitiv. 1 ἀληθῆ ταῦτά φασι, πάτερ. Seelsorgerliche Feinheiten sind in dem Vorgehen Jesu nicht zu beobachten. Die Frau zeigt sich keineswegs beschämt oder zum Sündenbekenntnis getrieben. Auch 29 (39) hebt sie nur das Moment der Allwissenheit hervor. Man darf deshalb auch ihre Antwort nicht so deuten, als wollte sie von dem heiklen Thema ablenken. Sie will im wesentlichen nur dem jo. Jesus Gelegenheit bieten, sich über die wahre Gottesverehrung auszusprechen. Zur Antwort der Frau **19** vgl. 1 49 und zu προφήτης ohne Artikel den Exkurs zu 1 21. Die Samariter datierten **20** den Kultus auf dem hl. Berg Garizim in älteste Zeit zurück. Nach ihrem hebräischen Pentateuch (Dt 27 4) soll nicht, wie nach dem masoretischen Text, auf dem Ebal, sondern auf dem Garizim, dem Berge des Segens (Dt 11 29 27 12), das in Kanaan eingezogene Israel das erste Dank- und Friedensopfer dargebracht haben. Der Tempel auf dem Garizim wurde 128 v. Chr. von dem jüdischen Hohenpriester Johannes Hyrkan I zerstört (Jos. Ant. XIII 9 1). Das hinderte nicht, daß der Berg Mittelpunkt des religiösen Lebens der Samariter blieb und die Auseinandersetzungen darüber nicht aufhörten, ob Jerusalem (Jos. Ant. XIII 2 3) oder der Garizim die legitime Stätte der Gottesverehrung sei. Jos. Ant. XIII 3 4 τοὺς δ' ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους καὶ Σαμαρεῖς, οἳ τὸ ἐν Γαριζεὶν προσεκύνουν ἱερόν, κατὰ τοὺς Ἀλεξάνδρου χρόνους συνέβη στασιάσαι πρὸς ἀλλήλους, καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἐπ' αὐτοῦ Πτολεμαίου διεκρίνοντο, τῶν μὲν Ἰουδαίων λεγόντων κατὰ τοὺς Μωυσέως νόμους ᾠκοδομῆσθαι τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις, τῶν δὲ Σαμαρέων τὸ ἐν Γαριζείν. S. auch Simon Magus im Exkurs zu 4 42. Talmudisches zu Disputationen über diesen Gegenstand bei Wettstein. Der Standpunkt, den Jesus **21** einnimmt, ist im AT allenfalls vorbereitet (III Reg 8 27 Js 66 1. 18—23 Mal 1 11). In Wirklichkeit ist er für das Empfinden des Verf. ebenso erhaben über das Judentum wie über das Samaritertum. Da das ὑμεῖς zu Beginn von **22** nach dem Schluß von 21 die jerusalemischen Gottesanbeter nicht weniger umfaßt, wie die vom Garizim, wird von ihnen beiden gesagt, daß sie nicht wüßten, was sie verehrten (vgl. Act 17 23); und in dem ἡμεῖς treten ihnen

die Christen als die wahren Gottesgläubigen gegenüber. 23 spinnt diesen Faden fort. Dann aber ist die Begründung 22^b schlechthin unverständlich. Daß die Christen in klarem Bewußtsein dessen, um was es sich handelt, ihren Gottesdienst pflegen, kann seinen Anlaß unmöglich darin haben, daß das Heil von den Juden stammt. Die σωτηρία nimmt auch gar nicht von ihnen seinen Ausgang, sondern von der Sendung des himmlischen σωτὴρ τοῦ κόσμου (v. 42). Wir wären weit eher auf eine Motivierung gefaßt, die etwa im Stile von 3 10 f. sagen würde: weil wir Einblick in die himmlischen Geheimnisse getan haben. Der hier den Juden zugebilligte Vorrang paßt weder in den engeren Zusammenhang, noch überhaupt zu der gesamten Einstellung des Evangelisten (s. zu 1 17 und Exk. zu 1 19). Schwerlich wirkt hier ein Einfluß des Paulus nach (Rm 1 16 2 10 3 1 9 4. 5). Eher möchte man glauben, daß die Urform einer von Jo in seinem Sinne bearbeiteten Geschichte, in der sich Jesus vom jüdischen Standpunkt mit den Samaritern auseinandersetzt, durchbricht. **23** lenkt zu 21 zurück. Die Selbstkorrektur καὶ νῦν ἐστιν wie 5 25 und Polybius IV 40 10 ἔσται δὲ καὶ περὶ τὸν Πόντον παραπλήσιον· καὶ γίνεται νῦν. Zu ἀληθινός vgl. die Bemerkungen zu 1 9 und s. auch Polybius I 6 5 ἀθληταὶ ἀληθινοί 80 2 ἀληθ. σύμμαχος III 12 6 φίλοι ἀληθ. I 35 9. Epictet IV 1 154 ἀληθ. πρόγονοι 172. Ungehemmt durch alle dem Bereiche der σάρξ angehörigen Fesseln, die ihn an heilige Zeiten, Orte, Zeremonien binden könnten, wird der „wahrhaftige" Anbeter einer rein innerlichen, „geistigen" Gottesverehrung obliegen. Diese Verehrung ist eine solche „in Wahrheit", weil sie der wahren Gotteserkenntnis (s. zu 1 14) entspricht. Zeugnisse gegen einen äußerlichen und unwahren Kultus und Forderung einer von Herzen kommenden Frömmigkeit im AT: Js 1 11—20 29 13 Joel 2 13 Amos 5 20—26 Micha 6 6—8 Ps 39 7 49 7—23 50 18. 19. Zweifel, ob Gott im Tempel wohnen könne III Reg 8 27 Js 66 1 ff. Vgl. auch Philo Quod deter. potiori insid. sol. 21 p. 195 πεπλάνηται γὰρ καὶ οὗτος τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ, θρησκείαν ἀντὶ ὁσιότητος ἡγούμενος καὶ δῶρα τῷ ἀδεκάστῳ διδοὺς οὐδέποτε ληψομένῳ τὰ τοιαῦτα καὶ κολακεύων τὸν ἀκολάκευτον, ὃς γνησίους μὲν θεραπείας ἀσπάζεται — γνήσιοι δ' εἰσὶν αἱ ψυχῆς ψιλὴν καὶ μόνην θυσίαν φερούσης ἀλήθειαν —, τὰς δὲ νόθους ἀποστρέφεται· νόθοι δ' ὅσαι διὰ τῶν ἐκτὸς ἀφθονιῶν ἐπιδείξεις. Hierocles in aureum Pythagoreorum carmen commentar. p. 24 ὡς γάρ φασιν οἱ Πυθαγόρειοι, τιμήσεις τὸν θεὸν ἄριστα, ἐὰν τῷ θεῷ τὴν διάνοιαν ὁμοιώσῃς. Porphyrius de abstinentia II 61 θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής. Cicero de natura deorum II 28 71 *cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur.* Vgl. auch den Exkurs zu λογικὴ λατρεία Rm 12 1 und Act 7 48 17 25. Daß Gott gute Menschen nötig hätte, um die richtigen Opfer zu empfangen, sagt Apollonius, nachdem er den äußerlichen Dienst mit seinem Blutvergießen abgelehnt hat (Philostr. Vita Apoll. VIII 7 p. 320 24 f. Kayser): καὶ οὐκ ἀπεικός, οἶμαι, ἀγαθῶν δεῖσθαι σφὰς (näml. die Götter) ὑπὲρ καθαρῶν θυμάτων. Die Erklärung, weshalb nur προσκύνησις ἐν πνεύματι Gott gerecht wird, folgt **24**. Aehnlich abstrakte Gleichungen I Jo 1 5 4 8. 16. Ganz gelegentlich nur dient der Geist im AT einmal zur Begriffsbestimmung Gottes (Js 31 3 hebr., nicht LXX). Der Hebräer sagt: Gott hat ein Pneuma, eine Auffassung, die freilich auch Formen annehmen kann, in denen die Verwerfung des Tempeldienstes keimhaft beschlossen liegt; Jos. Ant. VIII 4 3 Gebet Salomos im Tempel πρὸς δὲ τούτοις ἱκετεύω καὶ μοίραν τινα τοῦ σοῦ πνεύματος εἰς τὸν ναὸν ἀποικίσαι, ὡς ἂν καὶ ἐπὶ γῆς ἡμῖν εἶναι δοκῇς. σοὶ μὲν γὰρ μικρὸν οἰκητήριον καὶ τὸ πᾶν οὐρανοῦ καὶ τῶν κατὰ τοῦτον ὄντων κύτος, οὐχ ὅτι γε οὗτος ὁ τυχὼν ναός, κτλ. Bei den Griechen wird das Wesen Gottes oft durch νοῦς

25 anbeten. Die Frau sagt zu ihm: ich weiß, daß der Messias kommt —
der sogenannte Christus. Wenn der kommt, wird er uns alles ver-
26 27 kündigen. Jesus sagt zu ihr: ich bin es, der mit dir redet. Und dar-
über kamen seine Jünger zurück, und sie wunderten sich, daß er mit
einer Frau redete. Doch sagte keiner: was begehrst du? oder: was
28 redest du mit ihr? Da ließ die Frau ihren Wasserkrug stehen und
29 ging fort in die Stadt und sagte zu den Leuten: Kommt doch, da ist
ein Mensch, der mir alles, was ich getan habe, gesagt hat. Das sollte
30 doch nicht etwa der Christus sein? Da verließen sie die Stadt und
31 32 kamen auf ihn zu. Mittlerweile baten ihn die Jünger: Rabbi, iß. Er
aber sagte zu ihnen: ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt.
33 Da sprachen die Jünger zueinander: es hat ihm doch keiner zu essen
34 gebracht? Jesus sagt zu ihnen: meine Speise ist, den Willen dessen
35 zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu vollenden. Sagt ihr
nicht: noch vier Monate sind es, dann kommt die Ernte? Siehe, ich
sage euch: hebt eure Augen auf und schaut die Felder: sie sind weiß

---

ausgedrückt: zahlreiche Beispiele bei HDiels Doxographi graeci p. 301 ff. Epictet II 8 1. 2. Diogenes Laert. VII 135. Die Stoiker haben es aber auch als Geist bezeichnet: φασὶ . . . εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωικοὶ . . . πνεῦμα κατ' οὐσίαν (Clemens Alex. Strom. V 14 89), genauer Gott πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου genannt (HDiels a. a. O. p. 306 5. Seneca de consol. ad Helv. 8. Origenes c. Cels. VI 71). Hermes bei Cyrill c. Iul. I 556 B: Gott ist καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα. Auf Posidonius geht der Satz zurück θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν διῆκον δι' ἁπάσης οὐσίας (JKroll D. Lehren des Hermes Trismegistos 1914 S. 75 2). Vgl. Dionys. Cato Distich. 1: *Si deus est animus, nobis ut carmina dicunt, Hic tibi praecipue pura sit mente colendus.* Auch die Samariter erwarteten **25** einen Messias (Μεσσίας steht hier anders als 1 41 ohne Artikel wie ein Eigenname), der der Prophet sein, den Kultus auf dem Garizim erneuern, Heiden und Juden sammeln und glorreich über Israel und viele Völker herrschen sollte. Vgl. AMerx Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner 1910; dazu die Besprechung von Kahle in Theol. Literaturzeitung 1911 Sp. 198 f. ἀναγγέλλειν (wofür syr^{s} „geben" hat) spielt in hellenistischer Zeit oft in die Bedeutung des attischen ἀπαγγέλλειν hinüber. Die Frau antwortet, wie sie tut, weniger aus Ratlosigkeit und um das Gespräch zu beenden, als um Jesus Gelegenheit zu **26** seinem Selbstzeugnis (der jo. Christus sagt 177 mal ἐγώ, der Jesus der Synoptiker nur 34 mal) zu geben. Und zwar birgt sich hinter diesem weder das samaritische, noch das jüdische Messiasideal, sondern der Anspruch, σωτὴρ τοῦ κόσμου zu sein (42). Die Verwunderung der Jünger **27** gilt nicht der Unterredung mit einer Samariterin, sondern mit einem Weibe. Pirqe Aboth 1 5 ed. DHoffmann 1898 (vgl. ed. Fiebig 1906 p. 2 f.): *Jose, Sohn Jochanans, aus Jerusalem spricht: . . . sprich nicht viel mit dem Weibe. Vom eigenen Weibe sagte man dies, um wieviel mehr gilt dies vom Weibe eines anderen. Daher sagten die Weisen: jeder, der viel mit dem Weibe spricht, zieht sich Unheil zu, vernachlässigt die Worte der Thora und ererbt am Ende die Hölle.* Erubim 53^{b}. Joma 66^{b}. Kidduschin 70 1 verbietet R. Samuel sogar, Frauen auch nur zu grüßen. S. auch Strack-Billerbeck II 438. Die hier sich offenbarende jüdische Befangenheit der Jünger würde besser als ins 4. Evangelium in die zu 4 22 vermutete Erzählung passen. Dem Zug **28**, daß die Frau ihren

Krug (ὑδρία wie 2 6. 7, nicht = ἄντλημα) stehen läßt, ist ein tieferer Sinn nicht abzugewinnen; er illustriert, falls er nicht einfach aus einer Vorlage (s. oben zu 4 22 u. 27, unten 29. 35 Exk. zu 42) übernommen ist, nur den Eifer der Frau. Das μήτι **29** bringt unsicher und zögernd eine Vermutung zum Ausdruck. Dabei verweist die Frau lediglich auf die von ihr erfahrene Allwissenheit Jesu, nicht auf sein Selbstzeugnis. Chrysostomus sieht in dieser Zurückhaltung einen Beweis besonderer Klugheit (Hom. 34 1 t. VIII p. 195[d]). Schwartz 1908 p. 506 dagegen scheidet 25. 26 als sekundäre Einlage aus. Er sieht insofern wohl richtiger als der alte Kirchenvater, als das durchaus johanneisch klingende Selbstzeugnis 25. 26 vielleicht zu dem Eigengut gehört, um das der Evangelist eine ihm vorliegende Geschichte von Jesus in Samarien bereichert hat. ἤρχοντο **30** wie 6 17 20 3 von der unvollendeten Handlung. Das in LXX außerordentlich seltene μεταξύ **31** ist im NT in der Regel uneigentliche Präposition. Act 13 24 wird es adverbiell gebraucht = nachher (ebenso I Clem 44 2 Barn 13 5). Auch an unserer Stelle ist es Adverbium. Mit beigefügtem χρόνος Jos. Ant. II 7 1, ohne das, wie hier, ἐν τῷ μεταξύ = inzwischen Xenophon conviv. I 14. P. Tebt. 24 42 72 190. Pap. Fiorent. 36 5. Die Bitte der Jünger, die **33** das übliche (s. zu 11) Mißverständnis (vgl. Mc 8 15. 16) zeitigt, dient dazu, das Wort von der geistigen Speise einzuführen. Man darf deshalb nicht fragen, ob Jesus dem Verlangen entsprochen hat. βρῶσις **32** erhält durch Hinzutritt von φαγεῖν die Bedeutung von βρῶμα 34; vgl. 6 27. 55 Homer Od. I 191 u. a. II Reg 19 42 II Cor 9 10 Hebr 12 16. Zu ἵνα **34** vgl. die Bemerkung zu 1 27. Dem fortwährenden Tun (ποιῶ SA gegen ποιήσω BCDL) tritt der einmalige Akt des Vollendens (τελειώσω) zur Seite, was sich nicht nur auf die Bekehrung der Samariter bezieht; vgl. 5 36 (s. dort) 17 4. Die besondere himmlische Speise, mit der sich Jesus nährt, kann an gewisse alttest. Stellen erinnern, die bildlich von der „Sättigung der Seele" reden (Ps 62 6 Dt 8 3 = Mt 4 4). Lehrreicher schon ist Prov 9 5. 6, wo die Weisheit ruft: *Kommt, genießt von meiner Speise und trinkt von dem Wein, den ich gemischt habe. Laßt fahren, ihr Einfältigen euere Torheit, so werdet ihr leben, und geht einher auf dem Wege der Einsicht.* Hier erscheint die Erkenntnis als die Lebensspeise der Menschen, wie auch bei Philo in den Quaestiones in Exodum. Das Johannesbuch der Mandäer S. 106 f. Lidzbarski spricht von der Kušta als der wahren Speise und dem wahren Trunk; ebenso die Manichäer von der „Speise der Wahrheit": M. 17 ed. FWKMüller II 1904, S. 26. M. 172 ebend. S. 101. Vor allem aber ist die bei den Mandäern im Ginza immer wiederkehrende (Rechtes G. X S. 246 L. XV 2 S. 306. XV 6 S. 320) Auffassung zu vergleichen, daß wer die Speise dieser Welt genießt, nicht in den Himmel emporsteigen kann. Die Seele muß für ihr Erdendasein die Speise mitbringen oder von jenseits erhalten, sonst ist die Rückkehr in die Heimat ausgeschlossen (s. Reitzenstein D. mand. Buch des Herrn d. Größe 1919, S. 55). Vgl. auch Act. Thom. 5. 36. Der Schluß der Rede **35**—38 ist nicht leicht verständlich und die Versuchung zu kritischen Operationen am Text besonders groß (vgl. Schwartz 1908 p. 507—510. Wellhausen p. 21 f.). Vielleicht, daß auch hier wieder eine Spur davon vorliegt, daß eine Vorlage bearbeitet worden ist. Etwas spezifisch Johanneisches enthalten die Verse ja nicht. Weder θερίζειν und θερισμός noch σπείρειν, κόπος und κοπιᾶν (für letzteres macht v. 6 eine unschädliche Ausnahme), die hier beherrschende Begriffe sind, kehren außerhalb der Versgruppe im Evangelium wieder. Natürlich überhebt uns die vorgetragene Vermutung nicht der Pflicht, die Verse, so gut es geht, als Bestandteil des Johannesevangeliums in seiner heutigen Gestalt zu begreifen; und so will die folgende Erklärung verstanden sein. τετράμηνος sc. χρόνος wie Jud 19 2 20 47 in

36 zur Ernte. Schon jetzt empfängt der Schnitter Lohn und sammelt Frucht
für das ewige Leben, auf daß sich der Säemann zugleich mit dem
37 Schnitter freue. Hier nämlich trifft das Wort zu: ein anderer ist der
38 Säemann und ein anderer der Schnitter. Ich habe euch gesandt, zu
ernten, was nicht ihr erarbeitet habt; andere haben gearbeitet, und ihr
39 seid in ihre Arbeit eingetreten. · Aus jener Stadt aber waren viele von
den Samaritern zum Glauben an ihn gekommen um des Wortes der
Frau willen, die das Zeugnis abgab: er hat mir alles gesagt, was ich
40 getan habe. Als nun die Samariter zu ihm gekommen waren, baten
41 sie ihn, bei ihnen zu bleiben; und er blieb zwei Tage dort. Und in
noch viel größerer Zahl kamen sie zum Glauben um seines Wortes
42 willen und sagten zu der Frau: wir glauben nicht mehr um deines
Redens willen; denn wir haben selber gehört und wissen es, daß dieser
wahrhaftig der Heiland der Welt ist.

Cod. A. χώρα, das unter Kultur befindliche Feld (Lc 12 16 21 21 Jac 5 4), ist im Zustand der Reife „weiß"; vgl. Ovid. Fast. V 357. Das ἔτι — καί wie Jer 35 3 Jon 3 4. Zu der einfachen Parataxe vgl. 11 55 Mc 15 25 und besonders Pap. Paris. (in Notices et Extraits XVIII 2 ed. Brunet de Presle 1864) Nr. 18 ἔτι δύο ἡμέρας ἔχομεν καὶ φθάσομεν εἰς Πηλοῦσι. Richtig Chrysostomus Hom. 34 2 t. VIII p. 196 f. ἡ χώρα καὶ ὁ θερισμὸς τὸ αὐτὸ δηλοῖ, τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν τῶν ἑτοίμων πρὸς τὴν ὑποδοχὴν τοῦ κηρύγματος. ὀφθαλμοὺς δὲ ἐνταῦθα λέγει καὶ τοὺς τῆς διανοίας καὶ τοὺς τοῦ σώματος. καὶ γὰρ ἑώρων λοιπὸν τὸ πλῆθος ἐρχόμενον τῶν Σαμαρειτῶν. τὴν δὲ τῆς προαιρέσεως αὐτῶν ἑτοιμότητα τὰς χώρας τὰς λευκαινομένας φησίν. Unerweislich ist, daß der mit ὑμεῖς λέγετε den Jüngern in den Mund gelegte Satz ein Sprichwort sei. Wahrscheinlicher gibt er sich als aus der Situation herausgeboren und will, trotz der nicht recht zu der Jahreszeit passenden Bemerkungen 1. 2. 6. 7, der Szene einen chronologischen Platz vier Monate vor der Ernte, d. h. im Dezember oder Januar, anweisen. Das ἤδη wollte schon Origenes noch zum Vorhergehenden ziehen. Aber 4 51 7 14 15 3 sprechen dafür, daß es den Anfang von **36** bildet. Der Inhalt dieses Verses ist durchaus alttestam. gefärbt: μισθὸν λαμβάνειν Prov 11 21, συνάγειν καρπόν Lev 25 3. Die Erntefreude Js 9 2 Ps 125 5. 6. Vgl. Hos 10 12 σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς. Stellen die herbeiströmenden Sycharitен die reifen Felder dar, auf denen es im Gegensatz zu den natürlichen Aeckern, die den Menschen noch 4 Monate warten lassen, sogleich zu einer Ernte — geistiger Art (vgl. εἰς ζωὴν αἰώνιον) — kommen soll, so kann nur Jesus, wie er Säemann war, auch der Schnitter sein, und wir dürfen etwa (mit Wellhausen) paraphrasieren: „Ihr sagt zwar: es dauert noch längere Zeit bis zur Ernte; ich aber sage euch: der Säemann erlebt a tempo die Freude des Erntens." Aber mit dem Gedanken, daß für Jesu Werk besondere Gesetze gelten, soll ein anderer verbunden werden, der dazu nötigt, jenem eine Form zu geben, die gestattet, im weiteren Verlauf den σπείρων und den θερίζων zu unterscheiden. Dafür, daß beide in der Regel nicht ein und dieselbe Person sind, beruft sich der Evangelist **37** auf ein Sprichwort. Diese Bedeutung von λόγος schon bei Plato Phaedr. 17 p. 240^{c}; Sympos. 18 p. 195^{b}; Legg. VI 5 p. 757^{a}; Gorg. 54 p. 499^{c}. Chrysostomus p. 198^{a} hat an Stelle von ἀληθινός das in den Codices nur spärlich bezeugte ἀληθής. Aber auch, wenn wir zu Recht jenes lesen, kann es die Bedeutung von diesem haben. Die

Gebiete beider Vokabeln sind keineswegs reinlich gegeneinander abgegrenzt (s. z. B. bei Philo den Wechsel zwischen ἀληθὴς ζωή Poster. Caini 45 p. 234 Mutat. nom. 213 p. 611 und ἀληθινὴ ζωή Leg. alleg. I 32 p. 50, 35 p. 50) In der Wendung ἀληθινὸς ὁ λόγος Dan 10 1 II Paralip 9 5 hat das Adjektivum die Bedeutung „wahr", „richtig", wie Plato Legg. VI 5 p. 757[a] das ἀληθής (παλαιὸς γὰρ λόγος ἀληθὴς ὤν). Die Idee des Sprichworts findet sich etwa Mich 6 15 Job 31 8 (vgl. Dt 20 6 28 30), auch bei Griechen: ἄλλοι σπείρουσιν, ἄλλοι δ' ἀμήσονται (Corpus Paroemiographorum graecorum ed. Leutsch 1851 t. II in der Sammlung des Gregorius Cypr. I 53); ähnlich ἄλλοι κάμον, ἄλλοι ὤναντο mit der Erklärung: ἐπὶ τῶν παρ' ἐλπίδα τὰ ἀλλότρια κληρονομησάντων (im gleichen Corpus in der Sammlung des Diogenian I 30). Der Gedanke ist alt: Hesiod Theog. 599 ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται. Aristoph. Equit 392 ἀλλότριον ἀμᾶς θέρος. Vgl. LCohn bei Wendland Christentum und Hellenismus = Neue Jahrb. IX 1902 p. 61. **38** wird klar, woher das Interesse für die Differenzierung von Säemann und Schnitter stammt. Zugleich ist zu ersehen, daß Jesus nur formell der Redende sein kann. Er hat ja seine Jünger noch gar nicht ausgesandt und sah eben noch die Ernte, auf die er jetzt zurückblickt, erst im Anzug begriffen. Offenbar läßt der Evangelist sein Auge über die Erfolge schweifen, die zu seiner Zeit die Mission aufweist. Dann braucht man die ἄλλοι auch nicht mehr auf die Propheten und Gerechten des alten Bundes zu deuten, wie Origenes XIII 50 325 f., Chrysostomus p. 198[a], Theodor von Mops. p. 104 Chabot, Ammonius in der Corderius-Catene 136, Isho'dad. Die Lebensarbeit Jesu und der apostolischen Generation trägt ihre Früchte. Zur Form vgl. Jos 24 13 καὶ ἔδωκεν ὑμῖν γῆν ἐφ' ἣν οὐκ ἐκοπιάσατε ἐπ' αὐτῆς. **39** knüpft an 30 an und erklärt den dort berichteten Zulauf. Im Gegensatz zu Lc 9 53 bitten **40** die Samariter ausdrücklich um Jesu Besuch. **41** konstatiert einen weiteren großen Erfolg auf Grund des Wortes (vgl. die manichäische Legende in den Handschriftenresten aus Turfan ed. FWKMüller II 1904, S. 87 M. 48: *Darauf als des Turankönigs Edlen dieses Wort hörten, wurden sie froh, den Glauben nahmen sie an, und dem Apostel* [näml. Mani] *und der Religion [Anhänger??] wurden sie)*, während 45 die günstige Aufnahme in Galiläa auf die Wunder Jesu zurückgeführt wird. **42** λαλιά bei den Klassikern gewöhnlich „Geschwätz" oder „Schwatzhaftigkeit", im NT nicht im üblen Sinn: 8 43 Mt 26 73, ebensowenig im AT: Js 11 3 Ps 18 4 Cant 4 3 Job 33 1 (= ῥήματα) II Macc 8 5; auch Jos. Bell. II 8 5 einfach = „das Reden". Zur Bezeichnung Jesu als σωτήρ vgl. Wendland Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft 1904 p. 335—353. WOtto Augustus Soter: Hermes 1910, 448—60. Dölger Ichthys I 1910, 406—22. ELohmeyer Christuskult u. Kaiserkult 1919. Bousset Kyrios Christos[2] 1921, 241 ff. Deißmann Licht vom Osten[4] 1923, 311 ff. Speziell der Ehrenname „Weltheiland" wird in mannigfachen Variationen des griechischen Ausdrucks (vgl. I Jo 4 14 I Tim 4 10 2 3. 4) im hellenistischen Osten den Kaisern beigelegt. Außer dem von Dav. Magie De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis 1905 p. 67 f. gesammelten Material, das Caesar, Augustus, Claudius, Vespasian, Titus, Trajan, Hadrian und spätere Kaiser betrifft, vgl. eine ägyptische Inschrift, die dem Nero, τῷ σωτῆρι καὶ εὐεργέτῃ τῆς οἰκουμένης gilt (Archiv für Papyrusforschung II p. 431 ff. Nr. 24). Das jo. σωτὴρ τοῦ κόσμου ist in den Inschriften besonders häufig für Hadrian (WWeber Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus 1907 p. 225. 226. 229). Vgl. auch Aristides Oratio in Serapin (ed. Keil orat. XLV 20), der den Serapis κηδεμόνα καὶ σωτῆρα πάντων ἀνθρώπων αὐτάρκη θεόν nennt. Lietzmann Der Weltheiland 1909.

43 Nach Ablauf der beiden Tage aber zog er aus von dort nach
44 Galiläa. Denn Jesus selber hat ja bezeugt, daß ein Prophet in seinem
45 Vaterlande keine Ehre genießt. Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem am Feste getan hatte. Auch sie nämlich waren zum Feste gekommen.
46 Da kam er nun wieder nach dem galiläischen Kana, wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte. Und es war ein königlicher Beamter, dessen

---

Die wie so viele Begebenheiten, von denen die Religionsgeschichte des Orientes erzählt (vgl. Gen 24 11—20 I Reg 9 11 III Reg 17 10 und die Legende vom Buddhaschüler Ananda und dem Wasser schöpfenden Tschandalamädchen; GAvan denBergh vanEysinga Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen 1904 p. 49 bis 53), am Brunnen sich abspielende Szene ist jedenfalls als Ganzes literarisches Produkt des Evangelisten, mögen auch gewisse, nicht mehr feststellbare, Erinnerungen an Jesu Leben und Lehre hinein verflochten sein, oder mag auch eine als Ganzes gewiß gleichfalls endgültig verlorene Grundlage hier Bearbeitung gefunden haben (s. zu v. 14. 22. 27. 28. 29. 35 ff.). Wie im Falle des Nikodemus, so fehlen auch hier die Zeugen, und wie dort bewegen sich die Ausführungen Jesu in einer Höhenlage, die dem Hörer unerreichbar ist. In welcher Weise sich für Jo der Uebergang von dem Inhalt des 3. Kap. zu dem des 4. vollzogen hat, läßt sich nicht mehr bestimmen. Ob der Begriff des Lebenswassers die Forderung, es zu trinken (K. 4), dem Taufkapitel 3 angereiht hat? oder ob die national entschränkte Religion des Weltheilandes (K. 4) als die Religion der von oben her neu Gezeugten (K. 3) geschildert werden soll? Möglich ist mancherlei, sicher nichts. Da die Frau als Samariterin eingeführt wird, möchte man gern auch die Fünfzahl der Männer 18 für bedeutsam erachten. Nach IV Reg 17 24—34 folgte auf die Zertrümmerung des Nordreiches seine Neubesiedelung durch fünf Volksstämme aus Babel, von denen jeder seine heimische Gottheit weiter verehrte, daneben aber auch Jahwe diente. Jos. Ant. IX 14 3 οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουδαῖοι . . . ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες, πέντε δ' ἦσαν, καὶ τούτους καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς σεβόμενοι κτλ. Nach der Bildersprache von Hos 1—3 sind die fünf Götzen die legitimen Männer der Samariterin; der jetzige, der eigentlich nicht ihr Mann ist, ist Jahwe, der in Wahrheit den Juden gehört (so im wesentlichen schon ein Abschreiber des Josephus aus dem XIII Jahrhundert, vgl. Nestle Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1904 p. 166 f. und seit DFrStrauß viele Neuere). Sollte die Fünfzahl wirklich eine tiefere Bedeutung haben — die Fünfzahl der Hallen 5 2 hat doch solche wohl ebensowenig wie die der Bücher des Pentateuch und der Werke eines Papias, Hegesipp und Irenäus —, so muß aber auch daran erinnert werden, daß die 5 im Bereiche des Religionskreises, den wir immer wieder heranzuziehen hatten, eine große Rolle spielt (vgl. Bousset Hauptprobleme Regist. S. 390), besonders die Grundlage aller manichäischen Systematik bildet (Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 8 1 u. oft weiterhin). Doch bleibt auch die Möglichkeit, daß die 5 eine beliebig gegriffene Zahl ist, um die große Kompliziertheit der Verhältnisse zu schildern, die Jesus ohne weiteres durchschaut. Die Erzählung unseres Evangeliums kann insofern jedenfalls keinen Glauben beanspruchen, als sie Jesus von den Samaritern anerkannt und als Weltheiland begrüßt werden läßt. Die synopt. Ueberlieferung bewahrt noch die Spuren davon, daß Jesus keine Beziehungen zu Samarien gehabt hat (Mt 10 5), vielleicht gegen seinen Willen keine hat anknüpfen können (Lc 9 52—56). Die Apostelgeschichte weiß wohl von einem gelungenen Missionsversuch der Urgemeinde auf samaritischem Boden, gibt aber eben damit und auch ganz ausdrücklich (8 9) zu, daß zuvor andere Mächte dort die Seelen gefangen hielten. Darin ist sie zweifellos einwandfreier unterrichtet als bei der Behauptung, das Eintreffen

des Evangelisten Philippus hätte in Samarien radikalen Wandel geschaffen (8 14). Auch von der sonst zu beobachtenden apologetischen Haltung der Apostelgeschichte ganz abgesehen, ist jene Versicherung deshalb wenig glaubhaft, weil Justin, selbst ein Samariter, der nach ausdrücklicher Versicherung auf Grund persönlicher Anschauung redet (Dial. c. Tryph. 120 a. E), von seinen Landsleuten erklärt, sie verehrten fast alle noch den Simon, der schon unter Kaiser Claudius nach erfolgreichem Wirken aus der Heimat nach Rom gekommen sei (Ap. I 26 2. 3 56). Im Zusammenhang der Aeußerungen der Apologie nennt er den Samariter Menander von Kapparetaea (I 26 4) als Schüler des Simon, während andere Quellen diesem in Dositheus einen Vorläufer geben. Alle drei Samariter gehören zu den Figuren, die damals als „Götter" oder „Gottessöhne" verehrt worden sind (s. Exk. zu 1 34 u. d. Bemerk. zu 3 18), und Justin Ap. I 56. 26 6 zeigt deutlich, daß man in- und außerhalb der christlichen Gemeinschaft eine starke Aehnlichkeit zwischen Simonianern und Christen verspürt hat. Ueber die außerbiblischen Nachrichten von Simon Magus und ihren geschichtlichen Wert handelt ausführlich Zahn Kommentar zu Act I 1919, 290—310, auch Lidzbarski Neue Götter: Nachr. der Göttinger Gesellsch. Ph.-hist. Kl. 1916, 86—93. Wir verstehen, daß sich Samarien der christlichen Konkurrenz verschlossen hat. Wir verstehen aber auch, daß die Christen sich nicht damit zufrieden gaben, den Simon durch Philippus oder Petrus überwinden zu lassen, sondern daß sie dazu übergingen zu erzählen, wie Jesus selbst geistesmächtig in zwei Tagen „die Samariter" (4 39 f.) gewonnen und vom Berge Garizim, den Simon gegen Jerusalem ausspielte (Ps.-Clemens Hom. 2 22), gelöst habe, ohne sie an den jüdischen Gottesdienst und sein Zentrum zu binden.

4 43—54 Die Krankenheilung in Kapernaum. Zu **44** vgl. Mc 6 4 = Mt 13 57 = Lc 4 24, zu τιμὴν ἔχειν Hebr 3 3. Apollonius von Tyana Epist. 44 p. 395: Ἑστιαίῳ τῷ ἀδελφῷ. τί θαυμαστόν, εἴ με τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἰσόθεον ἡγουμένων, τινῶν δὲ καὶ θεόν, μόνη μέχρι νῦν ἡ πατρὶς ἀγνοεῖ, δι' ἣν ἐξαιρέτως ἐσπούδασα λαμπρὸς εἶναι; τουτὶ γὰρ οὐδ' ὑμῖν τοῖς ἀδελφοῖς, ὡς ὁρῶ, γέγονε φανερόν, ὡς εἴην ἀμείνων πολλῶν λόγους τε καὶ ἦθος. Hier, wo es sich um Landschaften handelt, ist πατρίς nicht Vaterstadt (Mc 6 1 = Mt 13 54), sondern Vaterland (II Macc 8 21 Hebr 11 14). Damit fallen die Deutungen der πατρίς auf Nazaret (Cyrill Alex.) oder gar Kapernaum (Chrysostomus). Darin aber haben die beiden Ausleger gegen Origenes und Theodor v. Mops. recht, daß sie den jo. Jesus nicht in Judäa, sondern in Galiläa beheimatet denken; vgl. 2 1 7 3. 41. 52, dazu 1 46 18 5. 7 19 19. Diese Landschaft ist die hier ins Auge gefaßte πατρίς (Theophylakt). Jesus begibt sich dahin, anstatt sich länger in Samarien festhalten zu lassen, weil er dort vor allzu großem Zulauf sicher zu sein erwartet. Das Motiv ist der Wunsch, Zusammenstöße mit den Pharisäern zu vermeiden: 4 1—3. Richtiges Verständnis im Grunde schon bei Augustin Tract. 16 1 ff. Das οὖν **45** greift über die Zwischenbemerkung des Evangelisten 44 auf 43 zurück. Das freundliche Entgegenkommen der engeren Landsleute Jesu hat keinen anderen Grund wie der Glaube der Judäer: die σημεῖα (2 23). **46**—54 ein Beispiel des Wunderglaubens, das jedoch zeigt, wie diese Glaubensstufe überwunden wird. Zugleich Tatbeweis dafür, daß Jesus wirklich den Titel σωτὴρ τοῦ κόσμου 42 verdient (vgl. OWeinreich Antike Heilungswunder 1909 p. 75). Schauplatz ist aus unbekannten Gründen, falls sich nicht eine Sonderüberlieferung bemerkbar macht, wiederum Kana (vgl. 2 1. 12). Ohne Zweifel wird hier der synoptische Stoff von Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10 (für Identität der beiderseits berichteten Dinge schon Irenaeus II 22 3; das Gegenteil bei Origenes XIII 63 445 und Chrysostomus Hom. 35 2 t. VIII 204[a] = Catene p. 226 5) oder doch eine ganz ähnliche Erzählung benützt. Bezüglich der Bedeutung von βασιλικός trifft Chrysostomus a. a. O. keine Entscheidung: ἤτοι τοῦ γένους ὢν τοῦ

47 Sohn krank lag, in Kapernaum. Als dieser hörte, daß Jesus aus Judäa
nach Galiläa gekommen sei, begab er sich zu ihm und bat, er möchte
hinabkommen und seinen Sohn heilen; der lag nämlich in den letzten
48 Zügen. Da sprach Jesus zu ihm: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder
49 sehet, glaubt ihr nimmermehr. Der königliche Beamte sagt zu ihm:
50 Herr, komme hinab, bevor mein Kind stirbt. Jesus spricht zu ihm:
reise ab, dein Sohn ist gesund. Der Mensch faßte Glauben zu dem
51 Wort, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und reiste ab. Bereits aber,
während er hinabzog, kamen ihm die Sklaven entgegen mit der Mel-
52 dung, sein Kind wäre gesund. Da erkundigte er sich bei ihnen nach
der Stunde, in der es besser geworden sei. Da sagten sie ihm: gestern
53 zur siebten Stunde verließ ihn das Fieber. Da erkannte der Vater, daß
es in der Stunde gewesen war, da Jesus zu ihm gesagt hatte: dein
Sohn ist gesund. Und er kam zum Glauben mit seinem ganzen Haus.
54 Dies hat Jesus wiederum als zweites Zeichen getan, als er aus Judäa
nach Galiläa gekommen war.

5 Hierauf war das Fest der Juden und Jesus kam hinauf nach
2 Jerusalem. In Jerusalem aber liegt bei dem Schaftor ein Teich, auf

βασιλικοῦ, ἢ ἀξίωμά τι ἀρχῆς ἕτερον οὕτω καλούμενον ἔχων. βασιλικός = aus königlichem Geblüt: z. B. Lucian Dial. deorum 20; de salt. 8. Plutarch de sui laude 19 p. 546^{e}. Die andere Bedeutung ist häufiger. Bei Josephus sind οἱ βασιλικοί (gelegentlich durch στρατιῶται ergänzt, Ant. XVII 10 6) die in königlichem Sold stehenden Truppen Ant. XVII 10 3. 4. 7; Bell. I 1 5 II 3 4 4 1; Vita 72. In den Papyri wird der absolut stehende Singular βασ. bald durch den Zusammenhang als βασ. γραμματεύς erwiesen (z. B. P. Oxy. 513 33 vgl. 13. 14. P. Fay. 23 a), bald hat er einfach für sich diese Bedeutung (z. B. P. Amh. 68 47. 50. 67 131 23). Besonders gern werden die im unmittelbaren Dienst des Königs stehenden Leute als βασ. bezeichnet: Plutarch Solon 27. Polyb. IV 27 2 (Hofbeamte). Jos. Ant. X 7 5 XV 8 4. Dittenberger Or. inscr. 338 21 (Diener); vgl. Jos. Bell. I 3 10 II 21 3 VII 5 2. Herodes Antipas, der eigentlich Tetrarch war, heißt gelegentlich βασιλεύς (Mc 6 14 = Mt 14 9). Die von D it^{var} bezeugte Lesart βασιλίσκος würde auf einen kleinen König führen: Polyb. III 44 5. Dittenberger Or. inscr. 201 1. 10 (vgl. 200 18. 28). **47** ἐρωτᾶν ἵνα wie 17 15 19 31. 38 Mc 7 26 Lc 7 36 16 27 I Th 4 1. P. Fay. 113 6. BGU 811 5; vgl. Blaß^{5}-Debr. § 392 1^{c}. Zu ἤμελλεν ἀποθνήσκειν vgl. Lc 7 2 II Macc 7 18. **48** Die Verbindung von σημεῖα (s. zu 2 12) und τέρατα, nur hier bei Jo, auch nur einmal bei den Synoptikern (Mc 13 22 = Mt 24 24), stammt aus dem AT (Ex 7 3 Dt 4 34 6 22 7 19 13 2 34 11 Js 8 18 30 3 Jer 39 20 Sap 8 8 10 16) und ist in der Apostelgeschichte häufig. Dazu Rm 15 19 II Cor 12 12 II Th 2 9 Hebr 2 4. Das tadelnde Wort versteht sich nur, wenn es in dem Bittsteller die wundersüchtigen Juden treffen will; vgl. 6 30—33 Mt 12 39 16 4 = Mc 8 12. Die Geschichte baut sich übrigens ganz auf wie das erste Kanawunder 2 1—12: Bitte, schroffe Abweisung, Fortdauer des Vertrauens, Erhörung. Zur Negation οὐ μή s. Blaß^{5}-Debr. § 365 und JHMoulton Einleitung p. 296—303. **50** πορεύου kein Segenswunsch, als ob ein ἐν εἰρήνῃ zu ergänzen wäre, sondern Formel der Entlassung = *abi*. Mit diesem Wort schickt Menedemus einen Toren fort (Diogenes Laert. II 128), ebenso Xenocrates (IV 10). ζῇ ὁ υἱός σου sagt Elias zu der Witwe, nachdem er ihren Sohn auferweckt hat (III Reg 17 23). Doch braucht es nicht bis zum Tode

gekommen zu sein, um ζῆν anwendbar erscheinen zu lassen. IV Reg 8 8 läßt der kranke König den Elisa fragen: εἰ ζήσομαι ἐκ τῆς ἀρρωστίας μου ταύτης; **51** Der Genitivus absolutus mit folgendem Dativ ganz wie P. Fay. 108 ἀνερχομένων ἡμῶν ἀπὸ κώμης Θεαδελφείας Θεμίστου μερίδος ὑπὸ τὸν ὄρθρον ἐπῆλθαν ἡμεῖν κακοῦργοί τινες. Zu dem im NT nur **52** vorkommenden κομψῶς ἔχειν vgl. Epictet II 18 14 III 10 13 ἂν εἴπῃ (sc. ὁ ἰατρός) „κομψῶς ἔχεις". Pap. Par. 18 (Notices XVIII 2 p. 232 f.). P. Tebt. 414 10 ἐὰν κομψῶς σχῶ. Cicero ep. ad Quintum III 8 2 *belle se habere*. Nur selten dient der Akkusativ dazu, den Zeitpunkt auszudrücken. Vgl. Gen 43 16 Jos 11 6 Act 20 16 Apc 3 3 P. Oxy. 477 τὸ πέμπτον ἔτος = im 5. Jahre und Classical Review XVIII p. 152. Zu ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ **53** ist etwa τοῦτο ἐγένετο oder ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός zu ergänzen. **54** wird das Wunder feierlich (das starke πάλ. δεύτ. wie 21 16; vgl. Mt 26 42 Act 10 15 Inschr. v. Priene ed. Hiller v. Gärtr. 1906 Nr. 22 7 πάλιν τὸ δεύτερον) als zweites in Galiläa gezählt, mit Rückblick auf 2 11, während von den Wundern in Jerusalem bisher nur ganz summarisch die Rede war. Vgl. zu diesem Wunder, das durch die Hilfeleistung aus großer Entfernung über die Masse der evangelischen Heilungsgeschichten hervorragt, die Erzählung von R. Chanina ben Dosa, der durch Abgesandte von der Krankheit des Sohnes R. Gamaliels hört, für ihn betet und die Männer mit den Worten entläßt: Geht, sein Fieber ist gewichen. Sie notieren sich die Stunde, und es wird dann festgestellt, daß genau zur selben Zeit die Genesung eingetreten ist (Berachoth f. 34[b]; s. PFiebig Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters 1911 p. 19—22). **V** 1—18 Die Heilung am Teich in Jerusalem. **1** schwanken die Texte zwischen dem schwierigeren ἡ ἑορτή (SCL Origenes; vgl. Hautsch 132) und ἑορτή (ABD, der alte Uncialcodex ed. Schmidtke 1903, die Ferrargruppe). Ebensowenig ist man seit alters darüber einig, welches Fest denn gemeint sei. Tatian (Zahn Forschungen I 155. 160 f. 251 f. 259; Gesch. des ntl. Kanons II 544. 545. 554) und Irenaeus II 22 3 denken an ein Passa (dagegen Origenes XIII 39 259), das freilich 2 13. 23 6 4 12 1 unverblümt genannt wird. Wo aber, wie 4 45 11 56 12 12, bloß ἡ ἑορτή steht, geschieht es mit deutlichem Rückweis auf ein zuvor namhaft gemachtes Passa; 7 10. 14. 37 ist unter ἡ ἑορτή das Laubhüttenfest von 7 2 verstanden. An ein solches Fest dachte der Schreiber der Minuskelhs. 131 auch für unsere Stelle. Epiphanius (Haer. LI 21) wollte die Wahl zwischen ihm und Pfingsten lassen, während für letzteres Chrysostomus (Hom. 36 1 t. VIII p. 206 f. = Catene 227 22) und Cyrill Alex. plädieren. Für alle diese Feste sind auch moderne Ausleger eingetreten, dazu mit besonderer Vorliebe für Purim (im Adar = März). Aber 4 35 ist nicht mit Sicherheit als chronologisches Datum zu verwerten, und 6 4 ebensowenig. Gewiß ist nur, daß Jo wie 2 13 Jesus wiederum mit Hilfe einer Festreise auf den eigentlichen Schauplatz seiner Tätigkeit verpflanzt. Aus ἔστιν **2** ist so wenig zu schließen, daß Jerusalem noch bestand, wie etwa aus dem ἦν 11 18, daß es samt Bethanien nicht mehr existierte. 2—5 ist textlich sehr unsicher überliefert. Die relativ einfachen Lesarten von 2 bei syr[c] („es ist in Jerusalem ein Waschort — oder Taufort —, der auf Hebräisch B. heißt") und S, einigen Min. und Uebersetzungen, Chrysostomus p. 207[a] (ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱερ. προβατικὴ κολυμβήθρα κτλ.) sind sicherlich Korrekturen. Zwischen Ἱεροσολύμοις und προβατικ. hat etwas gestanden, und zwar wohl nicht ἐν τῇ (ADL), sondern ἐπὶ τῇ (BC). Da ἡ ἐπιλεγομένη (ABC) erfordert, daß der fragliche Gegenstand schon vorher irgendwie benannt war, wird man κολυμβήθρα als Nominativ anzusehen haben. Dann ist zu τῇ προβατικῇ ein Substantivum zu ergänzen, und zwar πύλῃ. Aehnliche Ergänzungen z. B. ἡ κυριακὴ (sc. ἡμέρα) — vgl. Did. 14 1, ἡ καθολικὴ (sc. ἐκκλησία), ἡ Ἰνδικὴ (sc. χώρα).

3 Hebräisch Bethzatha geheißen, mit fünf Hallen. In ihnen lag eine Menge
von Kranken, von Blinden, Lahmen, an Auszehrung Leidenden [, welche
4 auf die Bewegung des Wassers warteten. Ein Engel des Herrn stieg
nämlich von Zeit zu Zeit in den Teich hinab und versetzte das Wasser
in Bewegung. Der erste nun, der nach der Erregung des Wassers
hineinstieg, wurde gesund, von welcher Krankheit er auch erfaßt war].
5 Nun war dort ein Mensch, der achtunddreißig Jahre an seiner Krank-
6 heit trug. Als Jesus ihn liegen sah und erkannte, daß er bereits eine
lange Zeit hinter sich hatte, sagte er zu ihm: willst du gesund werden?
7 Der Kranke antwortete ihm: Herr, ich habe keinen Menschen, mich
in den Teich zu bringen, wenn das Wasser bewegt wird. Während
8 ich herbeikomme, steigt ein anderer vor mir hinunter. Jesus sagt zu
9 ihm: steh' auf, trage deine Bahre und geh' umher. Und sogleich wurde
der Mensch gesund, trug seine Bahre und ging umher. Es war aber
10 an jenem Tage Sabbat. Da sprachen die Juden zu dem Geheilten: es
11 ist Sabbat und dir nicht erlaubt, die Bahre zu tragen. Er aber ant-
wortete ihnen: der mich gesund gemacht hat, er hat mir gesagt: trage

Speziell bez. πύλη vgl. Vita Polyc. per Pionium ed. Lightfoot 3 ἐπὶ τὴν καλουμένην Ἐφεσιακήν, wozu die Fortsetzung ein πύλην fügt (vgl. 20). Ein Schaftor ist bekannt aus II Esra 13 1. 32 22 39. Auch der hebräische Name unterliegt starken Schwankungen. Von den bei Ignorierung gleichgültiger Varianten sich anbietenden Lesarten scheidet jedenfalls Βηθσαϊδα (B, einige Uebersetzungen, Tertullian de bapt. 5; c. Jud. 13, Hieronymus in der Bearbeitung von Eusebs Topogr. 108) aus als unwillkommener Eindringling aus Jo 1 44 12 21. Das am reichsten bezeugte Βηθεσδα (AC, die Masse der Unzialen und Minuskeln, syr^{c}, einige Lateiner, Chrysostomus, Theodor p. 108 2, Didymus, Cyrill Alex.) unterliegt dem Verdacht, dem Namen eine Beziehung auf die Heilandstat Jesu geben zu sollen (בֵּית חִסְדָּא = Haus der Barmherzigkeit). S hat Βηθζαθα, und das wird in irgendeiner Form auch von DL cod. it Euseb. Onom. 58 21 vertreten. Nach Jos. Bell. II 15 5 19 4 V 4 2 5 8 war es der Name für die nördliche Stadterweiterung. Will man diesen Fingerzeig nicht benutzen, so wird sich über die Lage des Teiches kaum etwas ausmachen lassen. **3** Hinter ξηρῶν fügen D cod. it noch καὶ παραλυτικῶν bei, dieselben und nicht wenige Spätere überdies ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν. Sehr schwankend ist der Passus überliefert, den der Textus receptus als **4** enthält. Er fehlt wie die Zusätze zu 3 bei SBC syr^{c}, doch auch bei D l, während das Gros der Italacodices, samt anderen Versionen und AL ihn bieten. Er lautet mit den wichtigsten Varianten: ἄγγελος γὰρ (oder δὲ) κυρίου (oder τοῦ θεοῦ) κατὰ καιρὸν (fehlt a b ff^{2}) κατέβαινεν (oder ἐλούετο) ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ (fehlt a b ff^{2}) καὶ ἐτάρασσε (oder ἐταράσσετο) τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος (die letzteren 5 Worte fehlen a b ff^{2}) ὑγιὴς ἐγένετο (oder ἐγίνετο), ᾧ (oder οἵῳ) δήποτε (A: οἱῳδηποτοῦν) κατείχετο νοσήματι. Der älteste sichere Zeuge für diesen Textbestandteil ist Tertullian de bapt. 5. Sollte er nicht ursprünglich sein, so enthält er doch keineswegs Unjohanneisches und macht 7 eigentlich erst verständlich. Ein ἄγγελος τῶν ὑδάτων auch Apc 16 5 (s. dazu MDibelius Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909 p. 80 f. Strack-Billerbeck II 453). Ebenso kennen die Mandäer Geistwesen, die über das Wasser gebieten; s. zu 3 23. Zu κατέβαινεν ἐν (statt εἰς) vgl. P. Par. 10 3 ἀνακεχώρηκεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ. P. Lond. II p. 285 5.

Epictet I 11 32 II 20 33. Hermas Sim. I 6. Legenden der Pelagia I 4. 5 II 1 Usener. Ueber den Sprachgebrauch der LXX vgl. Thackeray A Grammar of the Old Test. in Greek 1909 p. 25. S. auch zu 1 18 3 35. ταράσσειν vom Wasser Hos 6 8 Js 24 14 Ez 32 2. 13. Athenaeus VII 52 p. 298^{c} τοῖς χειμῶσι ὑπὸ τῶν πνευμάτων ταραττομένου τοῦ ὕδατος. Zu κατὰ καιρόν = „zur gegebenen Zeit“, „regelmäßig“ vgl. Lucian Hermotim. 10. Plutarch de solert. anim. 26 p. 984^{d}. I Clem. 24 2 ἴδωμεν, ἀγαπητοί, τὴν κατὰ καιρὸν γινομένην ἀνάστασιν (= die regelmäßig wiederkehrende Auferstehung). Doch darf man nicht, wie schon Tertullian de bapt. 5, „jährlich einmal“ (ähnlich Ammonius in der Corderius-Catene 144: an Pfingsten) verstehen. Zu der volkstümlichen Erklärung für die Erscheinung im Teich verweist Wellhausen 25 1 auf Mokaddasi 13 3 124 18: ein Engel steckt seinen Finger oder Fuß ins Meer, dann kommt die Flut. Vgl. auch Smith-Stübe Die Religion der Semiten 1899 p. 129 ff. Sieht man von der in dem zweifelhaften v. 4 gegebenen Erklärung ab, so liegt der Tatbestand einer intermittierenden Quelle vor. Aehnliches bezeugt Hieronymus zu Js 8 6 vom Siloah: *Siloe fontem esse ad radices montis Sion, qui non iugibus aquis sed incertis horis diebusque ebulliat.* Das κατέχεσθαι νοσήματι wie Diodor. Sic. IV 14 5. Philo Opif. mundi 71 p. 16 μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθείς, auch aktivisch Jer 13 21. Von wunderwirkenden Wassern zirkulierten im Altertum überaus viele Geschichten. Speziell zum heilkräftigen Gewässer vgl. Smith-Stübe 140 f. und den Paradoxographen Antigonus CXLII (Rerum naturalium scriptores graeci minores ed. Keller I 1877 p. 35) ἐν Σκοτούσσῃ δ' εἶναι κρηνίδιον οὐ μόνον ἀνθρώπων ἕλκη, ἀλλὰ καὶ βοσκημάτων ὑγιάζειν δυνάμενον. CL p. 36: Seen, die den Aussatz heilen. Die 38 Jahre **5** gehören als Objekt zu ἔχειν; vgl. 11 17 6 5 8 57 9 33. Aelian Nat. an. VII 10. Epictet II 15 5 ἤδη τρίτην ἡμέραν ἔχοντος αὐτοῦ τῆς ἀποχῆς. Die Art der Krankheit wird nicht angegeben. Die Hilflosigkeit kann ihren Grund ebensogut in Blindheit, wie in Lähmung haben. Für letzteres z. B. Cyrill von Alex., Cyrill von Jerusalem, Homilie über den Gelähmten am Teich (Migne Ser. Graeca XXXIII 1131—54) Kap. 2 p. 1133, Apollinaris in der Corderius-Catene 143 und die, welche 3 die παραλυτικοί eingefügt haben. Das Erkennen **6** ist übernatürlich (Cyrill von Jerus., a. a. O. Kap. 3 p. 1133) wie 1 48—50 2 24. 25 4 17—19 6 64 11 11—15. Die Frage Jesu wirkt in ihrer Ueberflüssigkeit so seltsam, daß wir fast mit Gewalt auf ein allegorisches Verständnis gestoßen werden (s. Exk. zu v. 18). ἄνθρωπος **7** hat vielleicht den Beigeschmack von „Sklave“, „Diener“, wie Lc 12 36. Aelian Nat. an. VII 28 ποῦ γὰρ ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ δεσπότῃ τέθνηκε; Das βάλλειν hier wie so oft nicht „werfen“, sondern „legen“, „bringen“, „schaffen“; vgl. 20 25. 27 10 4 Mc 7 33 Jac 3 3. Die Vokabel spez. vom „bringen ins Wasser“ im Evangelienfragment P. Oxy. 840 33. ἐν ᾧ für ἐν τῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ wie Mc 2 19 Lc 5 34. Die Worte **8** lauten fast genau, wie die von Mc 2 9 (= Mt 9 6 Lc 5 24). κράβαττος, worüber die Bemerkung zu Mc 2 4 zu vergleichen, findet sich auch in den Papyri (z. B. P. Lond. II p. 265. P. Tebt. 406 19) und, wie in der kanonischen (5 15 9 33), so nicht selten in den apokryphen Apostelgeschichten (s. d. Register der Ausgabe von Bonnet). **9** Es gehört zum Typus der Wundergeschichte, daß der Geheilte zum augenfälligen Erweis des geschehenen Wunders das Bett, auf dem er bisher gelegen, von dannen trägt (vgl. Lucian Philopseudes 11 ὁ Μίδας αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα, ἐφ' οὗ ἐκεκόμιστο, ᾤχετο ἐς τὸν ἀγρὸν ἀπιών). Bei Jo wird der, auch von den Synoptikern her bekannte, Zug dazu verwertet, einen Konflikt herbeizuführen. **10** Ueber die Sabbatheiligung als Pflicht der Juden s. den Exkurs zu Mc 2 23. Das Verbot des Tragens einer Last am Sabbat wird ausgesprochen Jer 17 21 τάδε λέγει κύριος .... μὴ αἴρετε βαστάγματα

12 deine Bahre und geh' umher. Sie fragten ihn: wer ist der Mensch,
13 der dir gesagt hat: trage und geh' umher? Der Geheilte aber wußte
nicht, wer es sei; denn Jesus hatte sich entfernt, da sich eine Menschen-
14 menge an dem Platze befand. Hiernach traf Jesus ihn im Tempel und
sagte zu ihm: siehe du bist gesund geworden; sündige nicht mehr,
15 damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre. Der Mensch ging fort
und sagte den Juden, es sei Jesus gewesen, der ihn gesund gemacht
16 habe. Und deshalb verfolgten die Juden Jesus, weil er (nämlich) dies
17 am Sabbat tat. Er aber antwortete ihnen: mein Vater wirkt noch
18 immer, so wirke auch ich. Deshalb trachteten die Juden nur noch
eifriger nach seinem Leben, weil er (nämlich) nicht nur den Sabbat
brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst Gott
gleichstellend.

ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων. Buch der Jubiläen 2 29. 30. Schabbath ed. Beer 1908 p. 37. ἐκνεύειν **13**, im NT Hapaxlegomenon, bedeutet „sich wenden" (IV Reg 2 24 23 16 III Macc 3 22), dann „abbiegen", „ausbiegen", jedoch in der Regel mit einem Zusatz, der angibt, wovor oder wohin ausgebogen wird (Plutarch de genio Socr. 4 p. 577^{b}. Jos. Ant. VII 4 2 IX 6 3. Philo Vit. Mos. II 251 p. 173). Die alte syrische Uebersetzung (syr$^{s\,c}$) läßt Jesus vor der Menge ausbiegen, während sich nach Peschittha Jesus unter der Menge versteckt. Aber das Verstecken (auch bei Chrysostomus Hom. 37 2 p. 213^{e} und Theodor p. 110 20 ff.) ist hier eingetragen. Justin Dial. 9 gebraucht ἐκνεύειν als Synonymum zu ὑποχωρεῖν. So wohl auch hier. **14** εὑρίσκειν = treffen, wie 1 41 (s. dort) 46 9 35. Zur Verbindung von Sünde und physischem Uebel vgl. Mc 2 5—10 Par. Lc 13 1—3. Nedarim f. 41^{a} (s. zu Mc 2 5). Schabbath f. 55^{a}: *R. Ami sagte: der Tod ist nicht ohne Sünde, so wie auch Züchtigung nicht ohne Sünde ist.* Sir 38 15 ὁ ἁμαρτάνων ἔναντι τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἐμπέσοι εἰς χεῖρας ἰατροῦ. Doch vgl. Jo 9 1—3. Der Zusatz zu **16** καὶ ἐζήτου αὐτὸν ἀποκτεῖναι (A), ganz wie Jer 33 21, stammt jedenfalls aus 18 und soll das μᾶλλον dort motivieren. Das Impf. ἐποίει will die Handlung als für Jesu Stellung zum Sabbat charakteristisch erscheinen lassen. διὰ τοῦτο auf das Vorhergehende bezüglich, ὅτι nähere Exposition dazu, wie 18 6 65 8 47 10 17 12 18. 39 15 19 I Jo 3 1. Auf die feindseligen Gefühle der Juden reagiert Jesus, ohne daß sie ausdrücklich in Worte gekleidet wären und zu sein brauchten. Nur **17** und 19 findet sich die, auch sonst im NT wie LXX seltene, Medialform ἀπεκρίνατο; sonst bei Jo über 50mal ἀπεκρίθη. ἕως ἄρτι „noch immer" I Jo 2 9 I Cor 4 13 8 7 15 6 Mt 11 12. Gott hat trotz Gen 2 1—3 Ex 20 11 31 17 (s. auch Jubil 2 18 Slav. Hen 24 5) niemals seine Tätigkeit wirklich eingestellt. So darf der Sohn gleiche Bewegungsfreiheit für sich fordern. Jüdische Reflexionen über Vereinbarkeit einer ununterbrochenen Wirksamkeit Gottes mit einer die Menschen verpflichtenden Sabbatfeier: Aristobul (bei Euseb. Praep. ev. XIII 12 11 = Clemens Alex. Strom. VI 141. 142). Philo Leg. alleg. I 5 f. p. 44 (παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστιν.) 16—18 p. 46 f. (ἐδηλώσαμεν δὲ ὅτι παύων ὁ θεὸς οὐ παύεται ποιῶν); de cherub. 87 p. 155 (θεὸς . . φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον); Quod det. pot. ins. sol. 161 p. 222. Bereschith rabba XI (übersetzt von Wünsche 1881) p. 49 f.: *Obgleich es heißt, bemerkte R. Pinchas im Namen des R. Hosaja, Gott ruhte an diesem Tage von seiner ganzen*

Arbeit, so bezieht sich das doch nur auf die Weltschöpfung (im physischen Sinne), *nicht aber auf das Verfahren* (Wirken) *mit den Frevlern und den Gerechten; er wirkt sowohl mit diesen, wie mit jenen.* Schemoth rabba XXX Wünsche 1882 p. 219. Auch Cicero de offic. III 28 102 redet von den Philosophen, *qui deum semper agere aliquid et moliri volunt.* Vgl. Maximus Tyr. Diss. XV 6 2 εἰ δὲ ἤθελεν ὁ Ἡρακλῆς . . . σχολὴν ἄγειν . . . οὐδεὶς ἂν αὐτὸν ἐτόλμησεν εἰπεῖν παῖδα Διός. Οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς σχολὴν ἄγει. Hermet. Schr. IX 9 XI 13. 14 αὐτουργὸς γὰρ ὢν ἀεί ἐστιν ἐν τῷ ἔργῳ. 17 XIV 3 ἀεὶ οὖν ποιεῖ. Ueber 18 ἔλυεν τὸ σάββ. s. zu 7 23. Die Juden verstehen richtig, was der jo. Christus meint, daß nämlich der Anspruch, Gottes Sohn zu sein, in seinem Munde nichts anderes als die Anerkennung seiner Wesensgleichheit mit Gott (1 1) fordert. Vgl. 10 30. 33. Hermet. Schr. I 12 S. 331 Reitzenstein Poimandr. nennt den von Gott hervorgebrachten göttlichen Ἄνθρωπος Gott ἴσος. ἰσόθεος ist bei den Griechen ein häufiges Beiwort für Männer, die sich durch Macht, Ansehen oder geistige Kraft über die Durchschnittsmenschheit erheben und dadurch den Göttern nähern (s. die Beispiele bei Wettstein z. St. und oben zu 4 44). Die öfters erwähnten „Propheten" bezeichnen sich, um ihre alle Menschen überragende Stellung zum Ausdruck zu bringen, als „Gott" wie als „Sohn Gottes" (s. Exkurs zu 1 34). Wir sehen daraus, wie synkretistisches Empfinden zwischen beidem kaum einen Unterschied macht (Hermet. Schr. XIII [XIV] 14 S. 345 Reitzenstein Poimandr. wird der Eingeweihte zugleich θεός und τοῦ ἑνὸς παῖς) und nicht davor zurückschreckt, menschliche Persönlichkeiten so bezeichnet zu finden. Für die Juden jedoch ist in solcher Verwendung der eine Ausdruck so unmöglich wie der andere. Denn sie lehnen aufs energischste jede derartige Konkurrenz des Menschen mit der Gottheit ab. Der Antichrist stellt sich Gott gleich II Th 2 4. Vgl. Philo Legat. ad Gaium 114 p. 562 und Jos. Ant. XIX 1 1. 2 über Caligula. Dazu Philo Leg. alleg. I 49 p. 53 φίλαυτος δὲ καί ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι θεῷ.

Wie die erste galiläische Wundergeschichte (s. den Exkurs zu 2 12), so soll wohl auch die zweite 4 43—54 und die eng mit ihr verbundene Erzählung von der Heilung in Jerusalem 5 1—18 dem Evangelisten dazu dienen, seinen Lesern den Hauptgedanken des nun folgenden Abschnitts zu illustrieren: Jesus der Fürst des Lebens 5 19—6 71 (vgl. 4 50. 51. 53 ὁ υἱός σου ζῇ 5 8. 11. 12 ἔγειρε καὶ περιπάτει). Dabei folgt der neue Zyklus seinem Vorgänger keineswegs unvermittelt. Vielmehr kann man eine verbindende Klammer deutlich erkennen. Hat Jesus am Schluß des ersten Abschnittes die Gottesverehrung vom Tempelkult gelöst, so geht er am Anfang des zweiten dazu über, sie auch der Abhängigkeit von heiligen Zeiten ledig zu sprechen. Zeigt sich der eine der eben behandelten Wunderberichte deutlich von der synoptischen Tradition abhängig (s. zu 4 46), so ist auch der andere jedenfalls nicht völlig unbeeinflußt von ihr entstanden (s. zu 5 5 8. 14 und den Sabbatkonflikt). Chrysostomus p. 211e τινὲς μὲν οὖν οἴονται τοῦτον εἶναι τὸν ἐν τῷ Ματθαίῳ κείμενον (sc. Mt 9 1—8). Fragen wir nach dem tieferen Sinn (s. zu 6), so erscheint uns der durch Jesus von nach menschlichem Ermessen unheilbarem Siechtum Erlöste als Typus des Menschen, der von Jesus das Leben empfängt. Es fällt auf, daß unsere Geschichte — anders als 4 54 — kein Wort davon zu berichten weiß, daß der Kranke zum Glauben gekommen wäre. Für Jo, der sich Lebensbesitz irgendwelcher Art außerhalb des Bannkreises Jesu schlechterdings nicht denken kann, ist es gewiß selbstverständlich, daß der Geheilte den Anschluß an den Herrn vollzogen hat (vgl. Cyrill Alex. in der Catene p. 229 3). Es scheint mir aber bezeichnend, daß er nichts davon sagt, und daß Jesus auch beim zweiten Zusammentreffen (v. 14), statt — wie wir es von dem jo. Jesus erwarten — energisch zum Glauben an seine Person aufzufordern (s. Exk. zu 6 69), nur die Abkehr von der Sünde verlangt.

19 Da antwortete Jesus und sagte zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich
sage euch: nicht vermag der Sohn von sich aus etwas zu tun, er sehe
denn den Vater etwas tun. Denn, was jener tut, das tut der Sohn
20 ebenfalls. Der Vater liebt nämlich den Sohn und zeigt ihm alles, was
er selbst tut; und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen,
21 daß ihr euch wundern sollt. Denn wie der Vater die Toten erweckt
22 und belebt, so belebt auch der Sohn wen er will. Der Vater richtet
ja auch niemanden, sondern hat das Gericht insgesamt dem Sohn über-
23 tragen, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den
Sohn nicht ehrt, ehrt (auch) den Vater nicht, der ihn gesandt hat.
24 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und glaubt
dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und braucht sich
keiner Gerichtsentscheidung zu unterwerfen, sondern ist aus dem Tod

Wiederum sei die Frage gestattet, ob Jo nicht vielleicht eine ältere Erzählung verwendet hat, die mehr im Stil der synoptischen (Sabbat-)Geschichten ging und unserem Evangelisten zusagte, einmal wegen des darin enthaltenen, vielleicht weiterer Ausgestaltung fähigen Wunders, sodann als geeigneten Unterbau für die v. 17 ff. sich anschließenden Ausführungen. Hat die Zahl 38 bereits der zu vermutenden Vorlage angehört, so hat sie in ihr wohl keinen tieferen Sinn besessen. Immerhin kann sie für Jo bedeutungsvoll geworden sein, auch über den Beweis der schrankenlosen Wundermacht Jesu hinaus (Cyrill von Jerus., a. a. O. Kap. 2 p. 1133: die achtunddreißig Jahre zeigen τοῦ θεραπεύοντος τὴν ἐνέργειαν). Da wo man bei ihm die Suche nach dem wahren Verständnis auf die Einzelheiten ausdehnt, findet man ein solches, wie für die Fünfzahl 4 18 (in dem Exk. zu 4 42), so auch für die 38 hier, und zwar von Dt 2 14 aus: 38 Jahre dauerte Israels Strafaufenthalt in der Wüste (vgl. Apollinaris in der Catene 229 8). Die an das Wunder sich schließende Auseinandersetzung Jesu mit den Juden zeigt uns den Evangelisten erhaben über Judentum und Gesetz. Zugleich gestattet sie uns einen Blick in das gespannte Verhältnis zwischen Juden und Christen seiner Zeit. Der Hauptdifferenzpunkt ist die gottgleiche Stellung, die die Christen ihrem Herrn anweisen. Sie wird in der folgenden Rede eingehend verteidigt.

5 19—47 **Die christologische Rede.** Die Szene wechselt **19** nicht. Jesus redet noch immer zu den Juden, die ihn des Sabbatbruchs zeihen und ihm lästerliche Anmaßung vorwerfen. ἀφ' ἑαυτοῦ τι ποιεῖν, λέγειν, λαλεῖν etc. sind spezifisch johanneische Ausdrücke (5 30 7 17. 18. 28 8 28. 42 11 51 14 10 15 4. 5 16 13 18 34); sonst im NT nur II Cor 3 5. ὁμοίως wohl nicht „in gleicher Art und Weise", sondern wie Jo 6 11 21 13 „ebenfalls". Philo Confus. lingu. 63 p. 414 τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε, καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη. Ignatius Magn. 7 1 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. Apost. Const. II 26. 30. Daß er nichts ohne Gott tue, behauptet auch Simon der Magier (Act. Petr. c. Sim. 4 p. 48 22 f. Lipsius). Zu dem Zusammenwirken von Vater und Sohn vgl. das Verhältnis von Zeus und Athena bei Aristides Orat. in Minerv. ed. Keil orat. XXXVII 6 οὕτως δ' ἔστιν αἰδέσιμος τῷ πατρὶ καὶ πάντων κεκοινώνηκε. 28 τὰ τοῦ Διὸς ἔργα κοινὰ τοῦ Διὸς εἶναι καὶ τῆς Ἀθηνᾶς. Vgl. auch Jo 5 30 8 28 10 37. Die Begründung **20** ist Wiederholung aus 3 35. Nur ist an Stelle von ἀγαπᾶν — φιλεῖν getreten. Daraus sind keine weitgehenden Schlüsse zu ziehen. 17 24 heißt es wieder ἀγαπᾶν, und überhaupt werden beide Verben von Jo promiscue ge-

braucht. Vgl. den Wechsel 11 3 und 5 21 15—17. Die Liebe Jesu zu Lazarus, wie zum Lieblingsjünger wird bald mit φιλεῖν (11 3. 36; 20 2), bald mit ἀγαπᾶν ausgedrückt (11 5; 13 23 19 26 21 20). Man darf aber auch nicht folgern wollen, daß das Verhältnis von Vater und Sohn zueinander ein rein ethisches sei und daß für diesen lediglich sittliche Unmöglichkeit bestände, anders zu handeln, als jener will. Wie schon 17. 18, so ist auch das Folgende richtig nur vom Prolog aus zu verstehen. Die wesenhafte Einheit von Vater und Sohn ist letzter Grund wie für die Liebesstimmung (die schon vor der Erschaffung der Welt bestand 17 24), so für die Gleichheit des beiderseitigen Tuns. Die μείζονα ἔργα blicken zurück auf das ἔργον 5—9 (vgl. 7 21), wie das μείζω τούτων ὄψῃ 1 50 auf 1 47—49. ὥσπερ γὰρ — οὕτως καί wie Eccl 5 15. Die Stellung, die Jesus für sich beansprucht, ist deshalb keine angemaßte, weil Gott ihn legitimiert, indem er ihn wahrhaft göttliche Werke verrichten läßt. Lebensmitteilung **21** — darin besteht das Größere — ist schlechthin göttliches Hoheitsrecht I Reg 2 6 (= Sap 16 13) IV Reg 5 7 Dt 32 39 Hos 6 2. Gebet Schmone esre 2 *Du bist ein starker Held, ewiges Leben, ernährst die Lebendigen, machst lebendig die Toten. Gepriesen seist du, Jahwe, der lebendig macht die Toten!* (Berachoth übers. v. Fiebig 1906 p. 26). Vgl. Rm 4 17 und Manich. Hymnen M. 311 (Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1904) S. 66 f.: *Mani, Göttersohn, Herr . . . Mani, Herr, Lebengebender. Er belebt die Toten und erleuchtet die Finstern.* M. 32 S. 62. Gleiches gilt **22** von der Vollziehung des Gerichtes (s. zu 3 17. 18), von dem die Entscheidung über Leben und Tod abhängt. Die κρίσις ist vom Vater im ganzen Umfang (πᾶσαν im Gegensatz zu οὐδένα) dem Sohn übertragen. Freilich besteht dessen Aufgabe nicht eigentlich in der Abhaltung des Gerichtes; vielmehr soll er die Menschen retten (3 17 6 33. 51 8 15 12 47). Aber seine Tätigkeit führt unvermeidlich eine Scheidung herbei, und die, welche ihn verwerfen, sprechen sich damit selbst das Urteil (3 18). Dieser Gedanke einer bereits durch den irdischen Herrn vollzogenen κρίσις ist Jo eigentümlich, während die Vorstellung von Christus als dem Richter allgemein urchristlich ist (vgl. Mt 7 22. 23 16 27 24 37—51 25 31—46 Act 10 42 17 31 I Cor 1 8 5 5 II Cor 5 10 II Tim 4 1 Jac 5 7—9 I Petr 4 5 Apc 19 11—16). Wenn der Vater den Sohn zum Lebensspender und Richter machte, so verfolgte er damit **23** den Zweck, ihm in aller Welt gottgleiche Ehren zu sichern. So nimmt in Wirklichkeit nicht Jesus Gott die schuldige Achtung (18), sondern die Juden tun es, die sich weigern, in ihm den Gottgesandten zu verehren. **24** erklärt, in welcher Weise der Sohn lebendig macht; indem er nämlich das Wort spricht (6 63. 68), dessen gläubige Annahme den Besitz des ewigen Lebens zur Folge hat (3 36). Daß der λόγος περὶ τῆς παλιγγενεσίας die Wiedergeburt bewirke, sagt Hermet. Schr. XIII (XIV) 13 p. 344 Reitzenstein Poim.; IX 10 (zum Text vgl. Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel.[2] 95) lautet es, daß, wer den νοῦς besitzt, dem Λόγος zu folgen vermag. Von ihm gilt: ἐπίστευσε καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐνανεπαύσατο. Vgl. auch Mand. Lit. S. 151 f. L.: *Wer auf den Ruf des Lebens hört, wird aufgebaut. . . . wer auf die Rede des Lebens hört, erhält reichen Gewinn . . . er steigt empor und schaut den Lichtort.* ἔρχεσθαι εἰς κρίσιν = sich einer gerichtlichen Entscheidung unterwerfen (Brief des Philipp § 11. 16 bei Demosthenes p. 161. 163). μεταβαίνειν bedeutet „die Wohnung wechseln“ P. Tebt. 316 20. 92 mit ἐκ und εἰς Lc 10 7. Vgl. Jo 13 1 und I Jo 3 14. Philo Poster. Caini 43 p. 234 οὓς γὰρ ὁ θεὸς εὐαρεστήσαντας αὐτῷ μετεβίβασε καὶ μετέθηκε ἐκ φθαρτῶν εἰς ἀθάνατα γένη, παρὰ τοῖς πολλοῖς οὐκέθ' εὑρίσκονται. Zum Ganzen s. die Bemerkungen zu 3 18 und vgl. Mand. Lit. S. 157 L., wo es von der Einzelseele (des gerechten und gläubigen Mannes)

25 in das Leben umgezogen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es kommt
eine Stunde und jetzt ist sie da, wo die Toten die Stimme des Sohnes
26 Gottes hören, und die auf sie hören, leben werden. Wie nämlich der
Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in
27 sich zu haben. Und er hat ihm Vollmacht erteilt, Gericht zu halten,
28 weil er Menschensohn ist. Wundert euch nicht darüber; denn es kommt
eine Stunde, in der alle, die in den Gräbern ruhen, seine Stimme hören
29 und herauskommen werden, die, welche das Gute getan haben, zur

heißt: *Die Welten versammeln sich zum Gericht . . . und ihnen wird Recht gesprochen. . . . Du allein, Auserwählte, Reine, du hellglänzender Mana, du wirst nicht zum Gerichtshofe gehen, dir wird nicht Recht gesprochen werden.* Andrerseits ist Od. Sal. 33 die Idee vertreten, daß der göttliche Sendbote seine Auserwählten dadurch, daß er ihr Richter ist, erlöst und ihnen den Eintritt in die neue, unvergängliche Welt eröffnet. In **25** werden durch οἱ ἀκούσαντες aus der Gesamtzahl der νεκροί, die alle die Stimme des Gottessohnes hören, einzelne herausgehoben, die auch „auf sie hören"; nur von ihnen gilt das ζήσουσιν. Hat sich Jo so sachlich der Aussage 21 wieder zugewendet, so wird diese Rückkehr **26** noch deutlicher. War dort der Sohn dem Vater als Lebensspender gleichgestellt, so wird hier erklärt, wie das möglich ist. Der Sohn ist zum ζωοποιεῖν befähigt, weil ihn der Vater mit einem Fonds von Leben ausgestattet hat, der nun als selbständiger Besitz in ihm ruht (1 4). Vgl. Philo Fug. et invent. 198 p. 575, wo Gott die πρεσβυτάτη πηγὴ ζωῆς heißt, und Poster. Caini 68 p. 238 über das der Aufsicht des ὀρθὸς λόγος entbehrende Innere des Menschen: μακρὰν λογικῆς καὶ ἀθανάτου ζωῆς ἀπῴκισται. In den mand. Schriften heißt der oberste Gott immer wieder das Leben, das große, erste Leben. Und ebenso ist sein Sohn und Gesandter Träger des Lebens. Wie 26 zu 21, so bildet **27** zu 22 eine Parallele. Deshalb kann κρίσιν ποιεῖν nicht wie Gen 18 25 die Bedeutung haben „Gerechtigkeit üben", sondern nur die „Gericht halten", wie Jud 15. Den ὅτι-Satz wollte Chrysostomus zu dem Folgenden ziehen: ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν, μὴ θαυμάζετε τοῦτο. Παῦλος μὲν ὁ Σαμοσατεὺς οὐχ οὕτω φησίν· ἀλλὰ πῶς; ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. ἀλλ' οὐδεμίαν ἀκολουθίαν ἔχει τοῦτο οὕτω λεγόμενον. οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἔλαβε κρίσιν, ὅτι ἄνθρωπός ἐστιν . . . . ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦ ἀρρήτου οὐσίας ἐκείνης ἐστὶν υἱός, διὰ τοῦτό ἐστιν κριτής. οὕτω τοίνυν ἀναγνωστέον, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί, μὴ θαυμάζετε τοῦτο (Hom. 39 3 p. 230ª, vgl. Catene 235 23). Die gleiche Satzabteilung befolgen Theodor von Mops. 131 und Peschittha. Doch ist die natürliche Verbindung mit dem Vorhergehenden die ältere. Es soll begründet werden, weshalb sich Jesus zum Richter qualifiziert. Eben in seiner Eigenschaft als υἱὸς ἀνθρώπου. Der Artikel fehlt, weil es auf den Begriff ankommt. Ueber Jesus als Menschensohn s. zu 1 51. Speziell zum Richteramt des Menschensohns vgl. Mand. Lit. S. 206 L., wo der Fromme sagt: *Die Bösen, die sich gegen mich erheben, für die gibt es einen Mann, der sie züchtigt; nicht mit meiner Kraft, sondern mit der Kraft des gewaltigen Lebens.* S. auch Act 17 31 Testament des Abraham (ed. James in Texts and Studies II 2 1892) p. 92 εἶπεν ὁ θεός· ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κριθήσεται. — Der Streit, ob es sich hier um leibliche oder geistige Auferweckung handle, ist für den Abschnitt 21—27 gewiß zugunsten der letzteren Auffassung zu entscheiden. 24 macht es ganz deutlich, daß die schon früher als jo. festgestellte Auffassung von dem Leben als einem gegenwärtigen Gut des Gläu-

bigen (3 15. 16 6 40. 47. 54 10 28) für die Deutung maßgebend sein muß. Auch das οὓς θέλει 21 weist auf eine ζωοποίησις besonderer Art, da nach 28. 29 allen die leibliche Erweckung widerfahren soll. Die Erfüllung der Forderung 23 gestattet gleichfalls keine Verschiebung in die Zeit nach der allgemeinen Totenauferstehung. Endlich läßt sich das καὶ νῦν ἐστιν 25 nur wenig befriedigend durch den Hinweis auf Lazarus und die anderen Erweckungsgeschichten der Evangelien rechtfertigen (Chrysostomus p. 229^b. Theodor p. 130). Geistig Tote wie 21. 25 auch Mt 8 22 Lc 15 24 Eph 5 14 Apc 3 1. Der stärkste Grund, der gegen diese Erklärung geltend gemacht werden kann, ist der, daß **28** 29 jedenfalls die Idee der wirklichen, eschatologischen Auferweckung vorliegt. Hier nämlich fehlt das καὶ νῦν ἐστιν nach ἔρχεται ὥρα, und die Erwähnung der Gräber (vgl. Js 26 19 Ez 37 12) duldet keinen Zweifel. Eher berechtigt als die Versuche, den 28. 29 zutage tretenden Sinn von Auferstehung und Leben auch den vorhergehenden Versen aufzuzwingen, sind kritische Vorschläge, die darauf abzielen, diese Verse, vielleicht auch noch 27 oder gar 19—29 als Zutat eines Redaktors auszuscheiden. Nimmt man den Text, wie er vorliegt, als ursprünglich hin, so muß man gestehen, daß die Aussagen von 21—27 und 28. 29 sich eigentlich ausschließen (vgl. den Gegensatz von 11 24 und 25. 26). Dort (s. auch 6 50. 58 8 51. 52 10 28 11 25. 26 und 8 56 das Beispiel Abrahams) findet sich die besonders auf hellenistischem Boden gepflegte Anschauung von einer Unsterblichkeit, der gegenüber der leibliche Tod seine Bedeutung verliert. Vgl. Sap 3 4 4 1 5 15 δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν, καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν 8 13. 17 15 3 IV Macc 9 8 13 16 15 2 17 18 18 3 (wenigstens die Märtyrer gehen unmittelbar zum ewigen Leben ein) Philo Opif. mundi 144 p. 35; Leg. alleg. I 108 p. 65; Abrah. 258 p. 37 (σοφίας, ὑφ' ἧς ἀνεδιδάχθη τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης); Quis rer. div. her. 276 p. 513 (τὸν ἀστεῖον οὐκ ἀποθνήσκοντα, ἀλλ' ἀπερχόμενον); Joseph. 264 p. 78; Somn. I 139 p. 642; Gigant. 13. 14 p. 264 (αὗται μὲν οὖν εἰσι ψυχαὶ τῶν ἀνόθως φιλοσοφησάντων, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν). Oden Sal 28 7. Die Essener bei Josephus Bell. II 8 11. Ansätze bei Paulus II Cor 5 8 Phl 1 23 (s. HHoltzmann Ntl. Theol.^{2} II 216 f.). Lc 16 22 f. 23 43. Vgl. auch Hen 103 1—4 104 1—5 108 8—13 Jubil. 23 31 Test. Abr. p. 84 21 ff. 95 23 ff. In den Versen 28. 29 dagegen (ebenso 6 39. 40. 44. 54 11 24 12 48) liegt der unter dem Einfluß der eranischen Apokalyptik groß gewordene jüdische Auferstehungsgedanke vor. Vgl. Js 26 19 Dan 12 2 II Macc 7 9. 14. 23. 29. 36 12 43. 44 Hen 51 1 Ps Sal 3 12 14 2—10 IV Esr 7 32 Apc Bar 30 1—5 50 1—51 6 Test. Jud. 35 Benj. 10. Jos. Ant. XVIII 1 3; Bell. II 8 14. Or. Sib. IV 178 ff. Schmone esre 2. Mischna Sanhedrin X 1. Aboth IV 22. Mc 12 18—27 Par. Lc 14 14 Act 4 2 23 6. 8 24 15 26 8 I Cor 15 12 ff. I Th 4 13—17 Hebr 6 2 11 19. 35 II Tim 2 18 Apc 20 4. 5. 12. 13. Dazu Bousset Judentum^2 p. 308—315. 337—339. Auch bei Ps.-Phokylides v. 103. 104. 115 stehen die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes und die Idee des Weiterlebens nach dem Tode unmittelbar beisammen (s. Schürer^4 III 618 201). Für Jo ergab sich wohl kein Widerspruch. Sonst hätte er schwerlich einen Satz wie 6 40 bilden können. Vielmehr sah er wohl in der ζωοποίησις einen einheitlichen Prozeß, dem der Mensch nach seiner inneren wie äußeren Seite unterliegt (vgl. Rm 8 10. 11). Die leibliche Erweckung ist das letzte Glied der Belebung überhaupt, so wie das Gericht am Jüngsten Tage (5 29 12 48 I Jo 4 17) den feierlichen Abschluß der schon von dem irdischen Herrn über die Menschheit gebrachten κρίσις bildet. Dem entsprechend sind **29** die Genitive ζωῆς und κρίσεως nicht nach II Macc 7 14

Lebens-Auferstehung, die, welche das Böse getrieben haben, zur Gerichts-
30 Auferstehung. Ich kann von mir aus nichts tun. Wie ich (es) höre,
richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen
31 suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Wenn ich
32 von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr. Es ist ein anderer,
der von mir zeugt, und ich weiß, daß das Zeugnis, das er von mir
33 ablegt, wahr ist. Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat für die
34 Wahrheit Zeugnis abgelegt. Ich jedoch nehme von einem Menschen
das Zeugnis nicht an. Ich rede vielmehr nur darüber, damit ihr ge-
35 rettet werdet. Jener war (nur) der Leuchter, der brennt und scheint.
Ihr aber wolltet euch (, trotzdem es nur) eine Zeit lang (schien, doch)
36 an seinem Licht ergötzen. Ich dagegen habe das Zeugnis in einem
höheren Maße als Johannes. Die Werke nämlich, die mir der Vater
gegeben hat, daß ich sie vollende, eben die Werke, die ich tue, zeugen
37 von mir, daß mich der Vater gesandt hat. Und der Vater, der mich
gesandt hat, der hat von mir gezeugt. Ihr habt weder seine Stimme
38 je gehört, noch seine Gestalt gesehen, und dennoch habt ihr sein Wort
nicht in euch wohnen, weil ihr dem, den jener gesandt hat, nicht
39 glaubt. Ihr durchforscht die Schriften, weil ihr in ihnen ewiges Leben

mit εἰς ζ. und κ. aufzulösen, sondern sollen die ἀνάστασις als eine solche charakterisieren, wie sie dem bereits vorhandenen Leben, dem schon vollzogenen Gericht entspricht. Die Auferstehung betrifft nicht nur die Gerechten (Ps Sal 3 12 14 2 ff. Pharisäer bei Jos. Ant. XVIII 1 3; Bell. II 8 14. I Cor 15 22 Lc 14 14), sondern, allgemein wie sie ist, ebenso auch die Gottlosen (Dan. Hen. II Macc. IV Esr. Apc Bar. Test XII Patr. Or. Sib. Mischna an den oben angeführten Stellen; vgl. Mt 11 22 12 41. 42 25 46 Act 24 15 Apc 20 5. 12. 13). **30** Rückgang auf 19. Das dort auseinandergesetzte Verhältnis von Vater und Sohn qualifiziert diesen wie zum Spender des Lebens, so auch zum Richter. Zugleich Abwehr eines möglichen Mißverständnisses von 22. Vgl. 6 38 7 16. 17 8 28. 38 10 18 12 49 Num 16 28 καὶ εἶπεν Μωϋσῆς· ἐν τούτῳ γνώσεσθε ὅτι κύριος ἀπέστειλέν με ποιῆσαι πάντα τὰ ἔργα ταῦτα, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ. 24 13 (εἶπεν Βαλαάμ·) . . . οὐ δυνήσομαι . . . ποιῆσαι αὐτὸ πονηρὸν ἢ καλὸν παρ' ἐμαυτοῦ· ὅσα ἐὰν εἴπῃ ὁ θεός, ταῦτα ἐρῶ. Justin Dial. 101 von Jesus οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι καυχώμενος. **31** beginnt ein Zeugenbeweis für die Richtigkeit der bisherigen Aussagen über Jesus. Es wird ein Einwand berücksichtigt, den erst 8 13 die Juden wirklich erheben. Die Bedenken gegen den Wert von Selbstzeugnissen werden überall geteilt, auch z. B. im attischen Recht (s. JLipsius Attisches Recht III 1915, 875); vgl. Demosthenes c. Steph. II 9 p. 1131 μαρτυρεῖν γὰρ οἱ νόμοι οὐκ ἐῶσιν αὐτὸν αὑτῷ. Cicero pro Roscio 36 103 *Africanus, si sua res ageretur, testimonium non diceret; nam illud in talem virum non audeo dicere: si diceret, non crederetur.* Philo Leg. alleg. III 205 p. 128. Kethuboth f. 23^{b} *Zeugen in eigener Sache glaubt man nicht.* Der ἄλλος **32** (zu ἄλλος vgl. Blaß^{5}-Debr. § 306 3) ist nicht der Täufer (Chrysostomus p. 237^{e} = Catene 237 8 und die Mehrzahl der Griechen), sondern wegen 34. 36 der Vater (Cyrill Alex. und die Lateiner). Jene Deutung hat gewiß zu dem Ersatz des οἴδα durch οἴδατε bei SD syr^{c} cod. it geführt. Jesus könnte sich **33** wohl auch auf den Täufer berufen; denn der hat durchaus der Wahrheit die Ehre gegeben (vgl. 1 7. 23. 26. 27. 29—34), und sein Zeugnis besitzt dauernde

Gültigkeit (Perf. μεμαρτύρηκεν). Aber Jesus stützt sich **34** grundsätzlich nicht auf Menschenwort und hat des Täufers nur um der Juden willen gedacht. Vgl. 1 7. Zum Zeugnis über den Täufer **35** vgl. das synoptische Seitenstück Mt 11 7—11. ἦν: das Lebenswerk des Täufers ist seit 3 24 abgeschlossen. Dem entspricht das Bild, das Person und Wirksamkeit des Täufers illustrieren soll. Er war der brennende und scheinende Leuchter. Jeder Leuchter jedoch brennt nur für eine gewisse Zeit. Keiner hat ewiges Licht. Vgl. Rechtes Ginza XI S. 254 L., wo es in einem von dem Gegensatz ewiges Licht und ewige Finsternis beherrschten Zusammenhang lautet: *Zahlreich sind die Seelen der Menschenkinder, die hier wie Lampen dahinsterben, als ob sie nie dagewesen wären.* Ebenso XI S. 256 L.: *Die Seelen sterben, nehmen ein Ende, vergehen und verlöschen gleich einer Lampe.* πρὸς ὥραν = auf Zeitfrist, wie II Cor 7 8 Gal 2 5 Phm 15. **36** ist gewiß mit SL syr^{c} μείζω (= μείζονα D) zu lesen. Das von BA bezeugte μείζων ist schwerlich Nominativ und auf Jesus zu beziehen (Zahn 305 f.), sondern Akkusativ und ein gutes Beispiel für die sekundäre Zufügung eines ν nach langen Vokalen. Auch 1 50 haben einige Handschriften μειζων statt μείζω. Vgl. eine ähnliche Anomalie zu Jo 20 25. Es wird nicht dem Zeugnis des Täufers über Jesus ein anderes Jesus betreffendes Zeugnis als das größere gegenübergestellt, was etwa so ausgedrückt werden müßte: ἐγὼ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τῆς τοῦ Ἰωάννου. Vielmehr heißt es: ich habe das (erforderliche) Zeugnis in höherem Grade, als es Johannes besitzt. ἔργ. τελειοῦν bedeutet, anders als ἔργ. ποιεῖν (5 36 7 3 10 25) oder ἔργ. ἐργάζεσθαι (3 21 6 28 9 4), nicht „eine Handlung vollziehen", „ein Werk tun", sondern „ein (bereits begonnenes) Werk vollenden". Vgl. II Esr 16 3. 16 (vom angefangenen Mauerbau) Hebr 7 19 Act 20 24 Dionys. Hal. III 69 2 τῆς οἰκοδομῆς τὰ πολλὰ εἰργάσατο. οὐ μὴν ἐτελείωσε τὸ ἔργον. Es ist demnach bei ἔργ. nicht an die einzelnen Wundertaten zu denken, die Gott seinem Gesandten noch zu tun geben wird, sondern das gesamte bereits im Gange befindliche (bis zum Ende 19 30) Berufswirken des Sohns, das 4 34 17 4 als Einheit angeschaut ist, wird hier in seiner Mannigfaltigkeit vorgestellt. Zur μαρτυρία der ἔργα vgl. Appianus Punic. § 105 ὅ τε Μανίλιος . . καὶ οἱ λοιποὶ τῶν χιλιάρχων . . ἐμαρτύρουν τῷ Σκιπίωνι, καὶ ὁ στρατὸς ἅπας καὶ τὰ ἔργα ἐπ' ἐκείνοις. Cicero Brut. 96 *ea gessissem, quae de me etiam me tacente ipsa loquerentur mortuoque viverent.* Berufung auf die Beweiskraft der Werke Jesu auch 10 25. 32. 38 14 11. 12 15 24. Sachlich verwandt Mt 9 2—8 11 2—6. 20—24 12 28. Im Johannesbuch der Mandäer S. 224 Lidzb. sagt der vom Vater in die Tiefe gesandte Sohn: *Darauf führte ich der Reihe nach die Werke aus, die mein Vater mir aufgegeben.* Zu dem Zeugnis der Werke tritt **37** das des Vaters. ἐκεῖνος (SBL) ist dem αὐτός (A) vorzuziehen. Das Zeugnis des Vaters bezogen seit Chrysostomus p. 240^{b} manche auf die Taufe. Aber bei dieser Gelegenheit hat sich der Vater nicht an die Juden gewendet (s. 1 31—34). Auch schließt das πώποτε Beziehung auf einen bestimmten Vorfall aus. Die μαρτυρία wird daher besser (mit Cyrill Alex.) von dem noch in der Gegenwart fortwirkenden Schriftwort verstanden. Das οὔτε φωνὴν αὐτοῦ κτλ. soll aber schwerlich weitere Ausführung dazu sein und die Stumpfheit der Juden gegenüber der alttestamentlichen Offenbarung geißeln. Angesichts von 1 18 3 13 6 46 kann 37^{b} keinen Vorwurf enthalten. Solcher liegt erst in **38** und ist durch das gegensätzliche καί (s. zu 1 10) angeknüpft. Mangels anderer Offenbarungen hätten sich die Juden an das göttliche Wort (τὸν λόγον . . . τοῦτ' ἔστι τὰς γραφὰς τὰς παρ' ἐμοῦ μαρτυρούσας Theophylakt) halten und ihm eine dauernde Wirkung in sich (vgl. I Jo 2 14. 24) ermöglichen sollen. ἐραυνᾶτε **39** (ἐραυνάω — wie IG XII 5,

40 zu haben wähnt; und sie sind es, die von mir zeugen. Und doch
41 wollt ihr nicht zu mir kommen, um Leben zu haben. Ruhm von
42 Menschen nehme ich nicht an, aber ich habe euch erkannt, daß ihr
43 die Liebe zu Gott nicht in euch habt. Ich bin im Namen meines
Vaters gekommen und ihr nehmt mich nicht an; wenn ein anderer
44 im eigenen Namen kommt, den werdet ihr annehmen. Wie könnt ihr
denn glauben, da ihr Ruhm von einander annehmt, und den Ruhm,
45 der vom alleinigen Gott kommt, sucht ihr nicht? Wähnt nicht, daß
ich euch bei dem Vater verklagen werde. Euer Ankläger ist vorhanden
46 in Mose, auf den ihr euere Hoffnung gesetzt habt. Wenn ihr nämlich
Mose glaubtet, würdet ihr mir glauben; denn über mich hat er ge-
47 schrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie könnt ihr
meinen Worten glauben?

6 Hierauf ging Jesus fort auf das andere Ufer des galiläischen Sees
2 von Tiberias. Es folgte ihm aber eine große Volksmenge, weil sie die
3 Zeichen sahen, die er an den Kranken tat. Jesus aber stieg auf den
4 Berg und saß dort mit seinen Jüngern. Das Passa, das Fest der Juden,
5 stand nahe bevor. Als nun Jesus die Augen aufhob und eine große

653 21 [Pompeius]. P. Oxy. 294 9 f. [22 n. Chr.] — für das klassische ἐρευνάω) wird in alter Zeit durchaus als Imperativ verstanden: syr^{c} Tertullian Praescr. haer. 8. Origenes Princ. IV 1; in Jo V 6 VI 20. Methodius von Olympus 477 20 Bonwetsch, Ausgabe der Kirchenväterkommission. Chrysostomus p. 241^{a} 243^{a}. Theodor von Mops. Erst Cyrill Alex. verwirft diese Deutung zugunsten des Indikativs, der schon wegen des folgenden καὶ οὐ θέλετε 40 vorzuziehen ist. Die Juden geben sich dem Wahn hin (so δοκεῖν auch 5 45 11 13. 31 13 29 16 2 20 15), die Beschäftigung mit den heiligen Schriften sichere ihnen das ewige Leben. Vgl. Jer 8 8—9 Rm 2 17—20. Aber die Schrift als solche hilft zu nichts (vgl. II Cor 3 6). Leben schafft sie nur, soweit sie von dem zeugt, der das Leben ist. Freilich gerade das übersehen **40** die Juden; und zwar hindert sie ihr böser Wille, in richtiger Erkenntnis der Sachlage dem einzigen Lebensspender, den es gibt, zu nahen. Vgl. 7 17. Bisher hat der Evangelist Jesus den apologetischen Apparat des Urchristentums handhaben, den Beweis für seine göttliche Art und Mission auf die Schrift und seine Werke gründen lassen. Mit **41** wird aus dem Verteidiger der Angreifer. Zunächst stellt er fest, daß sein aggressives Verhalten seinen Grund keineswegs in unbefriedigtem Ruhmbedürfnis hat. Wie kein menschliches Zeugnis 34, so nimmt er keinen von Menschen herstammenden Ruhm an (44). Vgl. Diogenes Laert. IX 37 von Democrit: οὐκ ἐκ τόπου δόξαν λαβεῖν βουλόμενος, ἀλλὰ τόπῳ δόξαν περιθεῖναι προελόμενος und die Phrase δόξαν ζητεῖν 44 7 18 8 50 I Th 2 6. Was ihn von den Juden scheidet, ist **42** deren Mangel an Liebe zu Gott. Beweis desselben ist **43** ihre ablehnende Haltung dem gegenüber, der im Namen des Vaters kam. Zu dem ἄλλος, der im eigenen Namen auftritt, hat man an die Pseudopropheten und Pseudochristen Mc 13 6. 21. 22 = Mt 24 5. 23. 24 Lc 21 8 Act 5 36. 37 erinnert. Der Singular ἄλλος spricht nicht dagegen, da er allgemein heißen kann „irgend ein anderer". Die alte Kirche war allerdings der Meinung, es sei hier an den einen persönlichen Antichrist zu denken: Irenäus V 25 4. Euseb. Theoph. 4 35. Cyrill. Hieros. Cat. 12 2. Die Auslegungen von Chrysostomus t. VIII 244^{b}, Cyrill. Alex., Euthymius und Isho'dad. Ammonius in der

Catene 240 2. Ambrosius in Ps 43 19. Rufin. Expos. symb. 34. S. noch weitere Zeugen b. Bousset Der Antichrist 1895 p. 108. Modern dagegen (zuletzt bei EdMeyer Ursprung und Anfänge I 331, der es aber III 647 2 650 f. wieder zurücknimmt, und Grill II 391 ff.) ist die Beziehung auf den Judenmessias Bar Kochba (132—135 p. Chr.). Dann läge nur der Form nach eine Weissagung vor, und die Abfassung des Evangeliums wäre frühestens im 4. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts erfolgt. Da das sehr unwahrscheinlich ist, knüpft man wohl am besten an der ersterwähnten Deutung an und denkt an solche Persönlichkeiten, die zur Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums mit dem Anspruch hervorgetreten sind, „Götter", „Gottessöhne" und „Propheten" zu sein. Zwischen der Verehrung solcher himmlischer Erlöser und der Hoffnung der Juden auf den Messias macht unser Verf. keinen Unterschied. Alles das ist, verglichen mit dem christlichen Glauben an Jesus, schlechthin unterwertig. Zu **44** δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες vgl. Mt 23 6—8. Das schon von syr^{c} bezeugte θεοῦ lassen, gewiß zu Unrecht, B a b sa bo Eusebius und Didymus aus, während Origenes (vgl. Hautsch 132—134) schwankt. Zu dem absoluten ὁ μόνος θεός (anders 17 3; s. dort) vgl. IV Reg 19 15. 19 Ps 85 10 Js 37 20 σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος Dan 3 45. Philo Leg. alleg. II 1. 2 p. 66. Justin Dial. 126. **45—47** weist (vgl. 41) die Auffassung zurück, als wolle Jesus aus Groll über seinen Mißerfolg die Juden verklagen. Das besorgt ein anderer, der schon vorhanden ist (ἔστιν mit Verbalbedeutung). Und zwar wird Mose nicht beim künftigen Gericht erst sich gegen sie wenden, sondern er beschuldigt sie bereits in der Gegenwart fortwährend (κατηγορῶν). Seine Schriften nämlich zeugen von Jesus als dem Messias 1 45 Lc 24 44 Act 3 22. 23 7 37 (Dt 18 15). Die Juden jedoch haben davon nichts wissen wollen, sich so des Mose als Stütze ihrer Hoffnung begeben, ihn aus einem Beistand zum Ankläger gemacht. Vgl. II Cor 3 13—16. — Für unsern Evangelisten ist das AT völlig in den Besitz der christlichen Gemeinde übergegangen. Er sieht in ihm eine Sammlung von Weissagungen auf Jesus Christus, die ebensosehr die Ansprüche der Christen bestätigt, als sie den Unglauben der Juden verdammt. Deshalb ergibt sich für ihn hier eine etwas positivere Bewertung des Mose und seines Werkes als sonst (s. zu 1 16).

VI 1—13 Die Speisung der Fünftausend. Synoptische Parallelen und Vorlagen sind Mc 6 31—44 8 1—9 = Mt 14 13—21 15 32—39 = Lc 9 10—17, deren Auslegung zu vergleichen ist. Ohne ein Wort der Aufklärung finden wir uns **1** am Ufer des Sees Gennezaret. Als Ausgangspunkt für das, übrigens aus Mc 6 32 stammende, ἀπῆλθεν müßte man nach dem Vorhergehenden Jerusalem ansehen. Aber nach 17. 21. 59 ist Jesus aus Kapernaum gekommen. Die Bezeichnung des Sees (auch 21 1) nach der von Herodes Antipas um 26 p. Chr. (Schürer^{4} II 216 f.) zu Ehren des Kaisers erbauten und benannten Stadt Tiberias schon bei Jos. Bell. III 3 5 IV 8 2; vgl. Pausanias V 7 3 λίμνην Τιβεριάδα ὀνομαζομένην. Die Imperfekta **2** lassen den ὄχλος πολύς (Mc 6 34 8 1 Mt 14 14 15 30) als ständige Begleitung Jesu erscheinen. ἐθεώρουν BDL ist Ersatz für das als Imperfektum von ὁρᾶν seltene (Blaß^{5}-Debr. § 101) ἑώρων S (vgl. z. B. Ex 5 19). Zu σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων vgl. Mt 14 14 15 29—31 Mc 7 31—37. Zur Besteigung des Berges und zum Niedersitzen **3** vgl. Mt 15 29 καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ. Gegen **4** als Ganzes oder das τὸ πάσχα in ihm ruft die Textüberlieferung keinerlei Bedenken wach. Denn die griechischen Handschriften, alten Uebersetzungen, Scholien und patristischen Zitate zeugen einstimmig für diesen Vers in seinem herkömmlichen Umfange; vgl. Zahn 708—712. S. den Exkurs zu 63. Zu **5** ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμούς vgl. Mc 6 31 = Mt 14 14 εἶδεν. Jesus ergreift die

Volksmenge auf sich zukommen sah, sagte er zu Philippus: woher
6 sollen wir Brote kaufen, damit diese da essen können? Er sagte das
aber, um ihn auf die Probe zu stellen. Denn er wußte selber, was er
7 tun wollte. Philippus antwortete ihm: für zweihundert Denare Brote
8 reichen nicht, daß jeder von ihnen nur ein wenig empfinge. Einer von
seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus, sagte zu ihm:
9 es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische. Aber
was ist das bei so vielen? Jesus sagte: laßt die Menschen sich lagern.
10 Es war aber viel Gras an der Stelle. Da lagerten sie sich, die Männer
11 an Zahl ungefähr fünftausend. Da nahm Jesus die Brote, sprach das
Dankgebet und verteilte unter die Dasitzenden, ebenso auch von den
12 Fischen, soviel sie wollten. Als sie aber satt waren, sagte er zu seinen
Jüngern: sammelt die übrig gebliebenen Brocken, damit nichts um-
13 komme. Da sammelten sie und füllten von den fünf Gerstenbroten
zwölf Körbe mit Brocken, die beim Essen übrig geblieben waren.
14 Als die Menschen nun sahen, was für ein Zeichen er getan, sprachen
15 sie: dieser ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommt. Als Jesus
nun erkannte, daß sie drauf und dran seien, zu kommen und ihn zu
entführen, um ihn zum König zu machen, da zog er sich wieder auf
16 den Berg zurück, er allein. Als es aber Abend geworden war, stiegen
17 seine Jünger hinab an den See, bestiegen ein Fahrzeug und fuhren
über den See nach Kapernaum. Und die Finsternis war bereits herein-
18 gebrochen gewesen und Jesus noch nicht zu ihnen gestoßen. Und der
19 See wurde aufgewühlt, da ein heftiger Wind wehte. Als sie nun etwa
fünfundzwanzig oder dreißig Stadien gefahren waren, sahen sie Jesus
auf dem See dahergehen und dem Fahrzeug sich nähern; und sie

Initiative wie Mc 8 1 = Mt 15 32, während Mc 6 35 = Mt 14 15 = Lc 9 12 die Jünger ihn angehen. Philippus und Andreas 8 treten bei den Synoptikern in den Speisungserzählungen nicht hervor, sind den Lesern des 4. Evangeliums aber aus 1 40—49 bekannt. Ihre bevorzugte Stellung bei Jo (vgl. noch 12 21. 22 14 8. 9) hat man vielleicht daraus zu erklären, daß die Kreise, für welche das Evangelium zunächst bestimmt war, gerade an diesen Jüngern ein besonderes Interesse nahmen. Es sind gerade die beiden Apostel, welche griechische Namen führen. ἀγοράζειν hier im Munde Jesu, Mc 6 36 = Mt 14 15 in dem der Jünger. **6** Die versuchliche (πειράζειν) Frage Jesu führt **7** zu dem üblichen Mißverständnis (s. zu 2 19). Dem Augenzeugen des Kanawunders kommt der Gedanke an übernatürliche Hilfe nicht. Die 200 Denare rühren von Mc 6 37 her, nur daß, was dort als ausreichend befunden wird, bei Jo — die Steigerung ist unverkennbar — nicht mehr genügt, um jedem auch nur ein Weniges zu verschaffen. **9** παιδάριον, in LXX wie Papyri nicht selten, kann „Sklave" bedeuten. Die Gerstenbrote (aus IV Reg 4 42, dem Speisungswunder des Elisa, dem Urmuster unserer Erzählung) sind minderwertig; denn Gerste dient als Viehfutter, Strafkost für schlechte Soldaten, Nahrung für Sklaven und kleine Leute. Libanius de vita sua 8 Förster ὥσπερ οἱ τοῖς ἐκ κριθῶν ἄρτοις ἀπορίᾳ γε τοῦ βελτίονος (χρώμενοι). Jos. Ant. V 6 4 πᾶν τὸ σπέρμα τὸ καλούμενον κρίθινον εὐτελέστατον, Bell. V 10 2. Philo Spec. leg. III 57 p. 309 ὑπαμφίβολός ἐστιν ἡ ἀπὸ κριθῆς τροφὴ καὶ ἀλόγοις

ζῴοις καὶ ἀτυχέσιν ἀνθρώποις ἐφαρμόζεται. Weitere Beispiele bei Wettstein. ὀψάριον, in der Bibel nur Jo 6 9. 11 21 9. 10. 13 und Tob 2 2 S, ist Diminutiv von ὄψον (Tob 2 2 7 9) = dem Gekochten, der Zukost zum Brot. So kommt ὀψάριον zur Bedeutung „Leckerbissen" Tob 2 2 Plutarch de sanit. tuenda 7 p. 126ª. Philemon bei Stobaeus Anthol. IV 15 26 ed. Hense IV p. 391. P. Oxy. 531 18. P. Fay. 119 31, in anderer Weise spezialisiert zu dem von „Fisch" (vgl. Num 11 22 πᾶν τὸ ὄψος τῆς θαλάσσης). Suidas: ὀψάριον τὸ ἰχθύδιον. Außer den Belegen bei Wettstein vgl. zu dieser, für Jo an allen Stellen passenden, Bedeutung von ὀψάριον BGU 1095 16 λαγύνιον ταριχηροῦ [= ὧν] ὀψαρίων (eingemachte Fische). P. Lond. II p. 328 76 ὀψάρια ἐκ τῶν παντοίων ὑδάτων. Dittenberger Or. inscr. 484 12. 16. 9. Nonnus trifft daher den Sinn mit ἰχθύας ὀπταλέους, wie denn auch die synoptischen Parallelen δύο ἰχθύας haben (Mc 6 38. 41 Mt 14 17. 19 Lc 9 13. 16). Das Niederlassen auf den Rasen **10** nach Mc 6 39. 40 Mt 14 19, die 5000 ἄνδρες Mc 6 44 Mt 14 21 Lc 9 14 (die beiden letzteren ὡσεὶ πεντακισ.). Das εὐχαριστεῖν 11 aus Mc 8 6 Mt 15 36. Das Aufheben der Ueberbleibsel **12 13** in allen synoptischen Parallelerzählungen, aber dort von den Gesättigten verrichtet (nur das Passivum ἤρθη Lc 9 17 läßt das zweifelhaft). Die zwölf Körbe Mc 6 43 Mt 14 20 Lc 9 17. — Vgl. die wunderbare Speisung in den Johannesakten c. 93 Bonnet; der Apostel erzählt von Jesus: εἰ δὲ ὑπό τινός ποτε τῶν φαρισαίων κληθεὶς εἰς κλῆσιν ἐπορεύετο, συναπῆειμεν αὐτῷ· καὶ ἑκάστῳ παρετίθετο ἄρτος εἷς ὑπὸ τῶν κεκληκότων, ἐν οἷς καὶ αὐτὸς ἐλάμβανεν ἕνα· τὸν δὲ αὐτοῦ εὐλογῶν διεμέριζεν ἡμῖν· καὶ ἐκ τοῦ βραχέος ἕκαστος ἐχορτάζετο καὶ οἱ ἡμῶν ἄρτοι ὁλόκληροι ἐφυλάσσοντο, ὥστε ἐκπλήττεσθαι τοὺς καλοῦντας αὐτόν. Aehnliche Wundergeschichten in der Vita Polycarpi des Pionius ed. Lightfoot 4. 5 und bei Palladius Histor. Lausiaca 51 ed. Butler p. 144. 6 14—21 Jesus wandelt auf dem See. Diese Perikope folgt auch Mc 6 45—52 = Mt 14 22—33 (s. die Erklärung zu beiden Perikopen) auf die Speisung der 5000. **14** Ueber Jesus als den Propheten s. den Exkurs zu 1 21. Im Rechten Ginza der Mandäer V 4 S. 193 L. sagt Johannes der Täufer auf die Frage, in wessen Namen er taufe: *Im Namen dessen, der sich mir offenbarte, im Namen des Zukünftigen, der kommen soll.* Er meint damit Manda d'Haije (Brandt Mand. Rel. 105). Vgl. auch Mand. Liturg. S. 131 L. in bezug auf denselben: *Du bist der Zukünftige, der du kommen sollst.* **15** motiviert den Rückzug Jesu in einer auf 18 36. 37 vorbereitenden, dem Interesse der Apologetik dienenden Weise, während sich Jesus Mc 6 46 = Mt 14 23 auf den Berg begibt, um zu beten. Zu ἁρπάζειν vgl. Chrysostom. I p. 495, wo Philostorgius ἐκ μέσης τῆς ἀγορᾶς ἁρπασθείς zum Bischof gemacht wird, und Act. Thom. 165. Das auf 3 zurückblickende πάλιν ignoriert die Tatsache, daß Jesus den Berg inzwischen gar nicht verlassen hat. ἀνεχώρησεν wird von S it^{var} vulg zu φεύγει verstärkt. αὐτὸς μόνος wie Mc 6 47. Zu **16** ὀψία ἐγένετο vgl. Mc 6 47 Mt 14 23. 15. Das Herabsteigen der Jünger stimmt besser zu 3 als zu 15, wo Jesus allein auf dem Berge war. Die unklare Darstellung stammt gewiß nicht aus erster Hand, ist vielleicht die Folge von Ueberarbeitung. **17** Der Artikel vor πλοῖον fehlt bei SBL, findet sich jedoch in der Originalstelle Mc 6 45 = Mt 14 22. ἤρχοντο s. zu 4 30. Mc 6 45 ist das Ziel Bethsaida. Statt καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει lesen nur SD κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία. Die Plusquamperfekta deuten darauf hin, daß die Jünger Jesus bis zum Anbruch der Finsternis erwartet hatten. Anders Mc 6 45 = Mt 14 22. Der Wind **18** nach Mc 6 48 Mt 14 24. ἐλαύνειν **19** entweder = intrans. treiben, fahren (Jer 33 21) oder auch = rudern (Homer Od. III 157. Demosthenes adv. Polycl. 53 p. 1223 ἄσιτοι δὲ οὐκ ἂν ἐδύναντο ἐλαύνειν. Isocrates Areopag. 20 p. 150ᵈ ἐλαύνειν τὰς ναῦς. So die Vulgata: *cum remigassent).*

20 fürchteten sich. Er aber sprach zu ihnen: ich bin es, fürchtet euch
21 nicht. Nun wollten sie ihn in das Fahrzeug aufnehmen, und augenblicklich legte das Fahrzeug am Lande an, da, wohin sie fahren wollten.
22 Tags darauf erwog die Menge, die noch am anderen Ufer des Sees stand, daß ein anderes Schiff nicht dort gewesen war außer dem einen und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen das Fahrzeug be-
23 stiegen hatte, sondern seine Jünger allein abgefahren waren. Andere Schiffe kamen aus Tiberias nahe an den Ort, wo sie das Brot gegessen
24 hatten, nachdem der Herr das Dankgebet gesprochen. Als nun die Menge sah, daß Jesus nicht dort sei und seine Jünger ebensowenig, bestiegen sie die Schiffe und kamen nach Kapernaum auf der Suche
25 nach Jesus. Und als sie ihn jenseits des Sees gefunden hatten, sagten
26 sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hierhergekommen? Jesus antwortete ihnen und sprach: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen hättet, sondern weil ihr von den Broten
27 gegessen habt und satt geworden seid. Verarbeitet nicht die vergängliche Speise, sondern die Speise, die beim ewigen Leben bleibt, welche der Sohn des Menschen euch geben wird, hat ihn doch der Vater,
28 Gott, versiegelt. Da sagten sie zu ihm: wie sollen wir es anfangen,
29 die Werke Gottes zu wirken? Jesus antwortete und sagte zu ihnen:

25—30 Stadien sind $4^1/_2$—$5^1/_2$ Kilometer. Jos. Bell. III 10 7 gibt als Breite des Sees 40 Stadien, d. h. etwas über 7 Kilometer an. Doch beträgt die größte Breite $9^1/_2$ Kilometer (Benzinger Religion in Gesch. und Gegenwart II 1284). Solches Detail ist kein Beweis augenzeugenschaftlicher Erinnerung und historisch nicht wertvoller als die Bemerkung des Josephus über den Berg, auf den Balak den Bileam führte, ὅπερ ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν ἔκειτο τοῦ στρατοπέδου σταδίους ἀπέχον ἑξήκοντα (Ant. IV 6 4). ἐπὶ τῆς θαλ. kann = am See sein (s. zu 21 1). In unserer Perikope bedeutet es „auf“ dem S. wie Mc 6 48. 49 (vgl. 47 ἐπὶ τῆς γῆς) Mt 14 26. Vgl. Job 9 8 περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης und s. Wettstein zu Mt 14 26. Daher die Furcht, wie Mc 6 49 f. Mt 14 26. Die Begründung **20** abgesehen von dem fehlenden θαρσεῖτε wörtlich nach Mc 6 50 = Mt 14 27. Während nach Mc 5 51 (Mt 14 32) Jesus ins Schiff steigt (ebenso syr^s zu Jo), läßt **21** ἤθελον das offen, und Nonnus wie Chrysostomus bestreiten es; vgl. Chr. Hom. 43 1 t. VIII p. 255^e 256^a οὐκ ἀνέβη δὲ εἰς τὸ πλοῖον, ἵνα τὸ θαῦμα μείζον ἐργάσηται. Zu der plötzlichen Landung an dem Bestimmungsort vergleicht man besser als Stellen, wo Philo den Logos als Steuermann charakterisiert (Cherub. 36 p. 145. Migr. Abr. 6 p. 437), Ps 106 28—30, vor allem die von Cod. R bezeugte Lesart von 30 καὶ ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐπὶ λιμένα θελήματος αὐτῶν. Mit Recht findet hier Origenes (zu Prov 30 19 εὐθέως γὰρ ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς ἣν ὑπῆγον, θείᾳ δυνάμει) ein neues Wunder (s. 11 44). Vgl. dazu die ähnliche wundersame Begebenheit Act. Petr. c. Sim. 5 p. 51 10 ff. Lipsius. 6 22—31 Die Zeichenforderung. Der Abschnitt leitet über zu der großen Rede in Kapernaum. Da diese vor demselben Publikum gehalten wird, das Zeuge des Wunders am See gewesen war, gilt es zunächst **22**—25 die Menschenmenge über den See zu schaffen. Da der Bericht hierüber keineswegs klar und durchsichtig ist, schlägt Schwartz 1908 p. 501—503 vor, zwei Fassungen zu unterscheiden, die ineinander geschoben seien. Jedenfalls

bereitet gleich das τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος . . . εἶδον (so AB gegen ἰδών Δ rec. und εἶδεν SD) Schwierigkeit; und die Uebersetzung: die Menge „erwog" (Weizsäcker) ist, da 24 εἶδεν einen anderen Sinn hat, nur mangels einer besseren erträglich. Ueber das dann plusquamperfektisch zu nehmende ἦν vgl. Blaß⁵-Debr. § 330. Die Ueberlegung der Menge, daß Jesus, der nicht abgefahren war, nach Entfernung der Jünger mit dem einzigen vorhandenen Schiff keine Fahrgelegenheit mehr gehabt habe, wird **24** durch die Beobachtung ergänzt, daß er trotzdem verschwunden ist. Dabei erscheint οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ neben 22 eigentlich überflüssig. Die **23** „gleich einem deus ex machina" erscheinenden Schiffe, „eine förmliche Flotte" (Wellhausen 30), befördern die Suchenden nach Kapernaum. **25** steht γίνεσθαι wie das sehr häufige παραγίνεσθαι (s. Witkowski Epistulae privatae graecae² 1912 Register) in der Bedeutung „kommen", „ankommen": so 19. 21 Lc 22 40 24 22 Act 20 16 21 17. 35 25 15 Jos. Ant. IV 3 2. Philo Opif. mundi 86 p. 21; Vita Mos. I 65 p. 91, 228 p. 117 u. ö. Das Perfektum γέγονας erklärt sich wohl daraus, daß in der Frage: wann bist du gekommen? zugleich die andere liegt: wie lange bist du hier? Doch gibt es auch Fälle von aoristischem Gebrauch des γέγονα. Vgl. JHMoulton Einleitung 229 f. KBuresch „Γέγοναν" im Rheinischen Museum 1891 p. 193 ff. Der Tadel Jesu **26**, der die Frage völlig ignoriert (s. zu 1 26), kann nicht wohl bestreiten wollen, daß das erlebte Wunder die Massen hinter Jesus hergetrieben hat. Aber er zeigt uns, weshalb Jo den Ausdruck σημεῖον zur Bezeichnung der Wunder Jesu bevorzugt (s. zu 2 11). Es sind ihm „Zeichen", die etwas Bedeutsames bekunden, einen tiefern Sinn veranschaulichen wollen (s. die Exkurse zu 2 12 und 5 18). Die Menge dagegen meint, die Absicht Jesu erschöpfe sich in der leiblichen Sättigung der Hungernden. Sie sieht — und das begegnet dem johanneischen Jesus ja fortgesetzt — nur die äußere Seite der Sache, ahnt in der Wundertat das „Zeichen" nicht. Zu βρῶσις **27** vgl. 4 32, zu μέν. εἰς ζωὴν αἰώνιον vgl. 4 14. μένειν εἰς = bleiben bei, wie P. Fay. 111 12. ἐργάζεσθαι kann ohne Zweifel „erarbeiten", „erwerben", „verdienen" sein; so z. B. Hesiod Opera et dies 43 βίον ἐργάζεσθαι. Plato Laches p. 247. Aber an unserer Stelle erscheint die βρῶσις als Gabe des Menschensohns. Und, wie in dem ganz gleichen Fall der Samariterin (vgl. 35 mit 4 14), ist man nur auf den Befehl gefaßt, die Beschenkten sollten das Dargebotene genießen. ἐργάζεσθαι bedeutet auch „verarbeiten" sc. τὴν τροφήν. So Aristoteles de vita et morte 4. Daher ἐργασία τῆς τροφῆς. Ueblicher ist allerdings das Kompositum κατεργάζεσθαι, das aber hier, wo es 28 auf ein Wortspiel mit ἐργάζεσθαι ankommt, zurücktreten muß. Der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der 3 13 vom Himmel stammt (s. zu 1 51), spendet das himmlische Brot. Statt δώσει ABL syr^{s} cod. it haben SD syr^{c} δίδωσιν wie 32. σφραγίζειν ist hier, anders als 3 33, nicht „bestätigen", „beglaubigen", sondern meint nach dem Zusammenhang ohne Zweifel eine Begabung mit göttlichen Kräften, die den Sohn befähigen, den Gläubigen die Himmelsnahrung zu spenden. Od. Sal. 4 7 f. sind alle Erwählten Gottes, auch die Engel und Erzengel mit dem Siegel Gottes gezeichnet und so vor aller Gefahr geschützt. Und im Naassenerpsalm (Hippolyt. Elench. V 10, 2) will der Erlöser zur Befreiung der Lichtseelen mit den Siegeln vom Himmel herabkommen. Das Verständnis des Uebergangs von 27 zu **28** wird erleichtert durch die Erinnerung an 4 34, wo das Tun des göttlichen Willens unter dem Bilde des Genießens einer Speise erschienen war. ἔργα (wie Apc 2 26) τοῦ θεοῦ = von Gott gewollte Werke. ἔργα ἐργάζεσθαι s. zu 3 21. Die ἔργα τοῦ θεοῦ sind **29** nicht die vielen Werke des Gesetzes, sondern sie fassen sich zusammen in dem einen Werk: Glaube an den Gottgesandten (I Jo 3 23). Hier beschreibt der Evangelist den Haupt-

30 das ist Gottes Werk, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat. Da
sprachen sie zu ihm: was tust denn du für ein Zeichen, damit wir
31 sehen und dir glauben? Was wirkst du (für ein Werk)? Unsere Väter
haben das Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben steht: »Brot
»aus dem Himmel gab er ihnen zu essen«.
32 Da sprach Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
nicht Mose hat euch das Brot aus dem Himmel gegeben, sondern
33 mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot aus dem Himmel. Denn
Gottes Brot ist das, welches aus dem Himmel herabkommt und der
34 Welt Leben gibt. Da sagten sie zu ihm: Herr, gib uns allenthalben
35 dieses Brot. Jesus sprach zu ihnen: ich bin das Brot des Lebens;
wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und wer an mich
36 glaubt, wird nimmermehr dürsten. Aber ich habe es euch ja gesagt:
37 obwohl ihr gesehen habt, glaubt ihr doch nicht. Alles, was mir der
Vater gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde
38 ich gewiß nicht hinaustreiben, denn ich bin vom Himmel herabge-
kommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen,
39 der mich gesandt hat. Das aber ist der Wille dessen, der mich ge-
sandt hat, daß ich von alledem, was er mir gegeben hat, nichts ver-
40 liere, sondern es am jüngsten Tage auferwecke. Das nämlich ist der
Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt,
41 ewiges Leben habe und ich ihn am jüngsten Tage auferwecke. Da
murrten die Juden über ihn, weil er gesagt hatte: ich bin das Brot,
42 das aus dem Himmel herabgekommen ist, und sprachen: ist das nicht
Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie
43 kann er jetzt sagen: ich bin aus dem Himmel herabgekommen? Jesus
44 antwortete und sagte zu ihnen: murrt nicht untereinander. Niemand
kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat,
45 nicht zieht; und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. In
den Propheten steht geschrieben: »und sie werden alle von Gott ge-
»lehrt sein«. Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu

---

unterschied zwischen Judentum und Christentum in nachpaulinischer Zeit. Die Zeichenforderung **30**, ein Nachhall aus Mc 8 11 = Mt 16 1, nimmt sich seltsam aus im Munde von Leuten, die kurz zuvor ein Wunder erlebt haben und davon so ergriffen worden sind, daß sie den Wundertäter zum König machen wollten. Sie dient bei Jo wesentlich als Mittel, die folgende Rede vom Brot des Lebens anzuknüpfen. Die Menge beruft sich **31** auf Ps 77 24; der ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ stammt aus Ex 16 4. Vgl. Dt 8 3 Ps 104 40 Sap 16 20. Nach jüdischer Auffassung soll sich in messianischer Zeit das Mannawunder wiederholen. Vgl. die Belege aus der rabbinischen Literatur bei Strack-Billerbeck II 481. Dazu Apoc Bar 29 8: *Und zu jener Zeit werden wieder die Mannavorräte von oben herabfallen; und sie werden davon in jenen Jahren essen, weil sie das Ende der Zeiten erlebt haben.* Philo sieht im Manna den Typus des göttlichen Logos: Leg. alleg. II 86 p. 82, III 169 p. 120, 175 p. 121. Quod det. pot. ins. 118 p. 213 f. καλεῖ μάννα τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον. Quis rer. div. heres 79 p. 484,

191 p. 500. de congr. erud. gratia 173 f. p. 544. de fuga et inventione 137 p. 566. Zur himmlischen Nahrung der Seele vgl. noch de opif. mundi 158 p. 38. de sacrific. Abelis et Caini 86 p. 180. 6 32—71 Die Rede vom Brot des Lebens und ihre Folgen. Nicht Mose **32** hat den Juden das Brot vom Himmel gegeben, sondern der Vater spendet in der Gegenwart (δίδωσιν, syr$^{s\,c}$ wird geben) das wahrhaftige (s. zu 1 9) Himmelsbrot. **33** zählt die Merkmale dieses Brotes auf: 1. es kommt wirklich aus dem Himmel herab, 2. es spendet Leben 3. der Welt. Das Manna stammte nicht aus dem Himmel, verschaffte kein Leben (49), war nur für die Juden bestimmt. Zu **34** vgl. 4 15 und Mt 6 11, zu **35** vgl. 4 13. 14 7 37, zu dem Bild vgl. 4 34. Mittel der Aneignung Jesu ist der Glaube, die Nachfolge. Da aber der Gläubige vollkommene Befriedigung erfährt, erscheint Jesus hier, obwohl nur als Brot des Lebens eingeführt, auch als der Stiller des Durstes, was im weiteren Verlauf der Rede 53—56 seine Bedeutung gewinnt. Vgl. Sir 24 21 Js 49 10 = Apc 7 16 Mt 5 6 = Lc 6 21. εἶπον **36** blickt auf 26 zurück. Dann aber stört das με, das SA it^{var} syr$^{s\,c}$ fehlt und wohl aus 40 (ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν) stammt. καί — καί verbindet Gegensätze wie 7 28 12 28 15 24 = obgleich — doch. Anthologia graeca VII Nr. 676 Δοῦλος Ἐπίκτητος γενόμην καὶ σῶμ' ἀνάπηρος Καὶ πενίην Ἶρος καὶ φίλος ἀθανάτοις. Mit 36 schweift der Evangelist vom Hauptthema ab, um sich erst 41 zurückzufinden und von 44—46 aufs neue den Faden zu verlieren. Man kann Zweifel daran hegen, ob diese Teile zum ursprünglichen Bestand des Abschnittes gehören. Ihr Verfasser ringt mit dem Problem des Unglaubens der Juden. Dieser, noch 5 40 auf ihrem bösen Willen beruhend, wird **37** auf seinen letzten Grund zurückgeführt: Gottes Wille (vgl. Rm 9—11). Zu dem, wie 37^{b} zeigt, auf Personen bezüglichen Neutrum πᾶν vgl. 3 6 6 39 10 29 17 2 I Jo 5 4. 5. 18. Zu πρὸς ἐμὲ ἥξει vgl. den kultischen Gebrauch von ἥκω Dittenberger Or. inscr. 186 6 ἥκω πρὸς τὴν κυρίαν Ἶσιν. ἐκβάλλειν wie 2 15 9 34 12 31. Zu **38** vgl. 5 30. Das auf 33 zurückweisende καταβέβηκα ist nach 3 13 zu verstehen. ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (SBL) statt des gewöhnlichen ἐκ (AD) wie vom Manna Sap 16 20 Jos. Ant. III 1 6. Philo de congr. erud. gratia 173 p. 544. Vgl. Mc 8 11 Lc 9 54 21 11 22 43 Rm 1 18. Ueber die Konstruktion **39** vgl. zu 1 12. Zur Sache 10 28. 29 17 12. Das Ziel der bewahrenden Tätigkeit des Sohns ist die Auferweckung am jüngsten Tage. Vgl. 40. 44. 54 5 28. 29 (s. dort) 11 24 12 48. Das ἀναστήσω **40** ist nicht selbständig, sondern hängt wie 39 von ἵνα ab. Während **41** der geschilderte Auftritt seine Fortsetzung findet, treten an Stelle des ὄχλος 22. 24 die bekannten Ἰουδαῖοι. περὶ αὐτοῦ entweder maskulinisch oder neutrisch, dann auf 41^{b} bezüglich. Die Juden erheben **42** einen Einwand, den die Christen von ihren Gegnern oft gehört haben werden. Sie berufen sich auf ihre Bekanntschaft mit Jesu leiblichen Eltern. Die Mutter fehlt bei S b syr$^{s\,c}$, weil die Existenz einer Mutter in den Augen der Christen die himmlische Herkunft Jesu nicht ausschloß. Vgl. Mc 6 3 = Mt 13 55. Jesus ignoriert den Einwurf völlig. Ammonius in der Catene 251 22 διὰ τί μὴ ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ὅτι οὐκ εἰμὶ υἱὸς Ἰωσήφ; ἐπειδὴ μηδέπως ἠδύναντο τὸν θαυμαστὸν ἐκεῖνον ἀκοῦσαι τόκον τὸν ἐκ παρθένου. Richtiger wird die Annahme sein, daß die Geburt aus der Jungfrau für unseren Evangelisten kein Glaubenssatz ist. Vgl. 1 45 7 27. 28. Jesus knüpft seine Antwort **44** an 40 an. ἑλκύειν von dem Zug, der aufs innere Leben des Menschen ausgeübt wird, Jer 38 3 Cant 1 4 IV Macc 14 13 15 11 Plato Phaedrus 14 p. 238^{a}. Aelian Nat. an. IV 13 ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ἑλκόμενοι. Vergil Ecl. II 65. Das „Ziehen" wird **45** bewirkt durch ein Belehren. Die Einführungsformel des Zitates wie Act 7 42 13 40, auch Rm 9 25. Der Genitiv θεοῦ Js 54 13 gibt den Lehrer an; vgl. εὐλογημένοι τοῦ πατρός Mt 25 34. Zur

46 mir. Nicht, daß den Vater einer gesehen hätte — nur der, der von
47 Gott her ist, hat den Vater gesehen. Wahrlich, wahrlich, ich sage
48 euch: wer da glaubt, hat ewiges Leben. Ich bin das Brot des Lebens.
49 Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestor-
50 ben. Das ist das Brot, das aus dem Himmel herabkommt, daß man
51 davon ißt und nicht stirbt. Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist. Wenn einer von diesem Brot ißt, wird er in Ewigkeit leben. Und weiter: das Brot, das ich geben werde,
52 ist mein Fleisch, (gegeben) für das Leben der Welt. Da stritten die Juden miteinander und sagten: wie kann der da uns das Fleisch zu
53 essen geben? Da sprach Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein
54 Blut trinkt, habt ihr Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch verzehrt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben und ich werde ihn am jüng-
55 sten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist wahrhaftig Speise und
56 mein Blut ist wahrhaftig Trank. Wer mein Fleisch verzehrt und mein
57 Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich auf Grund des Vaters lebe, so wird auch
58 der, der mich verzehrt, auf Grund meiner leben. Das ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht so, wie bei den Vätern, die gegessen haben und dann gestorben sind. Wer dieses Brot ver-
59 zehrt, wird in Ewigkeit leben. Das sagte er beim Lehren in der Syna-

Sache vgl. Jer 24 7 38 33. 34 Joel 2 27. 29 Habak 2 14 I Jo 2 20. 27 I Th 4 9 θεοδίδακτοι, ebenso Barn 21 6. Johannesbuch der Mandäer S. 55 Lidzb. sagt vom König des Lichtes: *die Kušta nahm er in seine Rechte und steht da und belehrt seine Söhne. Er steht da und belehrt seine Söhne, und seine Söhne belehren sich gegenseitig.* Unterschied zwischen ἀκούειν und μανθάνειν: Polybius III 32 9 ὅσῳ διαφέρει τὸ μαθεῖν τοῦ μόνον ἀκοῦσαι, τοσούτῳ καὶ κτλ. **46** οὐχ ὅτι die Abwehr einer Mißdeutung einleitend wie 7 22 II Cor 1 24 3 5 II Th 3 9. Zu Gottes Unsichtbarkeit für alle außer dem Sohn vgl. 1 18 3 13. Mit **47 48** kommt der Evangelist wieder auf das Hauptthema zurück und knüpft an 35 an. Den Anspruch, Brot des Lebens zu sein, kann **49** das Manna nicht erheben; denn das Wüstengeschlecht ist gestorben 58 Num 14 23 Dt 1 35. Zum Wortspiel mit ἀποθανεῖν, das **50** eine andere Bedeutung hat als 49, vgl. Mt 10 39. ὁ ἄρτος ὁ ζῶν **51** tritt an die Stelle von ὁ ἄρτ. τῆς ζωῆς 35. 48, weil die Fähigkeit, Leben zu schaffen, eigenes Leben voraussetzt (57 5 26); s. zu 4 14. καταβάς für καταβαίνων lenkt den Blick vom allgemeinen Begriff auf die konkrete Persönlichkeit. Für „dieses“ Brot (BDCL syr^{c} it^{var}) haben Saer syr^{s} Cyprian, Eusebius, Hilarius „mein“ Brot. 51^{b} bringt eine überraschende Neuigkeit. Die seltene Partikelfolge δέ an vierter Stelle nach καί hebt hier, anders als 8 16. 17, das dem schon Gesagten Beigefügte als etwas Neues und Wichtiges hervor; vgl. I Jo 1 3 Mt 10 18 P. Hib. 54 20 καὶ τὸ σῶμα δὲ εἰ συνείληφας = und ferner den Sklaven, wenn du ihn ergriffen hast. Unter Zugrundelegung der ganz überwiegend bezeugten (BCDL syr$^{s\,c}$ it) Lesart καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ist wohl das ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ. als Apposition zu σάρξ aufzufassen und aus δώσω ein διδομένη zu ergänzen (vgl. I Cor 11 24), wobei das „Geben“ doppelten Sinn bergen kann, einmal = schenken, sodann

= hingeben (in den Tod). Ein von Unverstand diktierter, am Aeußeren haftender Einwand ermöglicht **52** wie 34 die Fortsetzung des Gesprächs. Jesus läßt sich **53** auf keine Erklärung ein, sondern steigert den Anstoß, indem er das Fleisch (52 ist das αὐτοῦ bei τὴν σάρκα gegen B it syr$^{s\,c}$ zu streichen) als Fleisch des Menschensohns bezeichnet und die Forderung des Blutgenusses hinzufügt (vgl. Lev 17 10—14 Act 15 29). **54**, wo der Gedanke von 53 positiv gewendet wird, vertauscht Jo φαγεῖν mit τρώγειν (eigentlich = kauen, hörbar essen; fehlt in LXX, im NT außer Jo 6 54—58 noch 13 18 Mt 24 38), wohl nicht nur, um die Vokabel zu wechseln (Nestle Theol. Literaturblatt 1903 Sp. 314), sondern um jede Verflüchtigung der Vorstellung eines wirklichen Essens hintanzuhalten. Deshalb betont der Redner auch **55** energisch, daß sein Fleisch wirklich, in Wahrheit (ἀληθῶς SD syr $^{s\,c}$ die Lateiner ist dem ἀληθής BCL vorzuziehen) zur Speise dient. Zu der innigen und dauernden Vereinigung des Gläubigen mit Christus **56** vgl. 15 4—7 17 23 I Jo 3 6. 24. Ueber die Unechtheit der von D und einigen Cod. it bezeugten Weiterung am Schluß des Verses (καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. ἀμὴν ἀμήν, λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ) vgl. Zahn Jo 348 60. **57** διά c. acc. kann den Zweck angeben, um dessen willen etwas geschieht. Der Sinn wäre dann etwa: ich lebe, um dem Vater zu dienen. S. die Beispiele aus Xiphilinus und Eustathius bei Wettstein, auch Epictet IV 1 150 ἐγὼ μὲν οὐδὲ ζῆν ἤθελον, εἰ διὰ Φηλικίωνα ἔδει ζῆσαι III 24 95. Besser paßt es zur jo. Auffassung (vgl. 5 26), wenn διά denjenigen einführt, dem das Leben verdankt wird. Vgl. Aristoph. Plut. 468. Dionys. Hal. VIII 33 3 p. 1579 μέγας διὰ τοὺς θεοὺς ἐγενόμην. Plutarch Alex. 8 p. 668^{d} sagt Alexander: δι' ἐκεῖνον (sein Vater) μὲν ζῶν, διὰ τοῦτον (Aristoteles) δὲ καλῶς ζῶν. Longus Pastoralia II 30 διὰ τὰς Νύμφας ἔζησε. Dittenberger Syll.^{3} 1122. **58** bestätigt, daß δι' ἐμέ im Vers zuvor und damit auch das διὰ τὸν πατέρα nicht anders verstanden werden kann. **59** Da die Tendenz, den Artikel nach einer Präposition fallen zu lassen, unverkennbar ist (vgl. FVölker Syntax der griechischen Papyri I Der Artikel 1903 p. 15—17), darf man ἐν συναγωγῇ (vgl. 18 20) nicht wiedergeben mit „an synagogaler Stelle" oder „zur Zeit der feierlichen Versammlung". Es ist = in der Synagoge; vgl. Mc 2 1 ἐν οἴκῳ Lc 7 32 ἐν ἀγορᾷ.

Die seltsame Rede vom Himmelsbrot, das zugleich das Fleisch des Menschensohnes ist 51 und ohne dessen Genuß es für die Menschen kein Leben gibt, hat schon in alter Zeit verschiedenartige Erklärung erfahren. In Alexandria fand man in dem Christus, der sich als Brot bezeichnet und sein Fleisch zu essen geben will, den „Ernährer der Seelen" (Clemens Alex. Paedagog. I 6 46. 47. Origenes, dessen zusammenhängende Auslegung von Jo 6 verloren ist, z. B. im Johanneskommentar VI 43 X 17 XX 41. 43), und von hier aus beeinflußt konnte Eusebius Eccl. theol. III 12 meinen, Christus rede Jo 6 überhaupt nicht von dem Fleisch seines Leibes, sondern von seinen ῥήματα καὶ λόγοι. Fast noch unhaltbarer erscheint die Ansicht Augustins, Leib und Blut Christi bedeute die Genossenschaft seines Leibes und seiner Glieder, d. h. die heilige Kirche (Tract. 26 15. 18. 19 27 6). Die Mehrzahl der Väter erkannte richtig die Beziehung auf das Abendmahl: Chrysostomus Hom. 46. Cyrill Alex. auch Catene 254 24. Ammonius in der Catene 254 14 19. Theophylakt. Euthymius. Cyprian Testim. I 22. Hilarius. Isho'dad u. a. Vgl. auch Clemens Alex. Excerpta ex Theodoto 13 Dazu VSchmitt Die Verheißung der Eucharistie (Jo 6) bei den Vätern I 1900. Das viermalige τρώγειν (54—58) erzwingt die Vorstellung eines wirklichen Essens. Ferner finden wir in unserem Kapitel die gesamte Abendmahlsterminologie beisammen: εὐχαριστεῖν 11. 23 (Lc 22 19 I Cor 11 24), διδόναι ἄρτον, φαγεῖν, πίνειν, ὑπέρ 51 (Mc 14 24 Lc 22 19. 20 I Cor 11 24), αἷμα, σάρξ. Mögen auch an Stelle des

60 goge in Kapernaum. Viele nun von seinen Jüngern, die es gehört
61 hatten, sagten: hart ist diese Rede; wer kann sie anhören? Jesus aber,
der von selbst wußte, daß seine Jünger darüber murrten, sagte zu ihnen:
62 daran nehmt ihr Anstoß? Wie, wenn ihr nun den Sohn des Menschen
63 dahin aufsteigen seht, wo er vormals war? Der Geist ist es, der Leben
schafft; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet

letzteren Wortes die neutestamentlichen Abendmahlsberichte σῶμα haben (Mc 14 22 = Mt 26 26 = Lc 22 19 I Cor 11 24), so sind doch Ignatius Rom. 7 3; Philad. 4 1 11 2; Smyrn. 7 1 und Justin Apol. I 66 Zeugen für die σάρξ im Abendmahlsritus, und ihr Eindringen in denselben erklärt sich leicht aus der die Fleischeserscheinung des Christus nachdrücklichst betonenden dogmatischen Sprache der Zeit (I Petr 3 18 4 1 I Tim 3 16 Barn 5 6. 10—13 6 7. 9. 14 7 5 12 10 Herm. Sim. V 6 5—7. Ignatius Smyrn. 12 2; ad Polyc. 5 2). Die Rede vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Herrn mußte in den Lesern des Evangeliums mit Notwendigkeit das Bild des Herrnmahles wachrufen. Und daß dies nicht ohne Absicht des Schriftstellers geschieht, beweist die Tatsache, daß er am geschichtlich richtigen Ort das Abendmahl nur andeutungsweise und flüchtig streift (s. Exkurs zu 13 20). Wie er 3 5 von der Taufe gehandelt hat, so spricht er hier, gleichfalls vorgreifend, von dem anderen Mysterium der Christenheit. Nur unter dieser Voraussetzung versteht sich auch die im Widerspruch zu den Gegnern immer erneute Wiederholung und schärfere Zuspitzung der Paradoxie 52–57. Es spiegelt sich da das Grauen der Welt wieder vor den thyesteischen Mahlen der Christen (s. darüber JGeffcken Zwei griechische Apologeten 1907 p. 167. 234 f. 283), das seinen letzten Grund in deren Abendmahlsbrauch hat. Diesen will die Christenheit unter keinen Umständen missen; denn das hieße Trennung vom Herrn und damit Verzicht auf den Lebensbesitz. Die Idee von der himmlischen Speise, die unvergängliches Leben nährt, geht bei den Griechen bis auf Homer zurück und ist ebenso im Orient zu Hause (vgl. z. B. Act. Thom. 6. 7). Wir brauchen ihr hier nicht durch Zeiten und Länder zu folgen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die der Anordnung, Fleisch und Blut des Christus zu genießen, zugrunde liegende Vorstellung, daß der Mensch, indem er den in irgendeinem eßbaren Gegenstand verkörperten Gott verzehrt, innigste Vereinigung mit ihm eingeht und so des Lebens teilhaftig wird, wie die allgemeine Religionsgeschichte lehrt, weit verbreitet und von großer Bedeutung ist. Vgl. Frazer The golden bough II 318 ff. Dieterich Mithrasliturgie 100 ff. In den altthrakischen Dionysosorgien zerrissen die Feiernden den die Gottheit selbst darstellenden Opferstier, um sein Fleisch zu verschlingen und dadurch die Unsterblichkeit zu erlangen. Vgl. ERohde Psyche[3] II 10. 10 ff. Orphische Kreise haben diese heilige Handlung der Zerreißung und Verspeisung (vgl. Clemens Alex. Scholien zum Protrepticus ed. Stählin I p. 318 5) des Gottstieres übernommen und aus der Legende von dem vor den Titanen in Gestalt eines Stieres fliehenden, von ihnen jedoch eingeholten, in Stücke gerissenen und verschlungenen Dionysos-Zagreus erklärt (Rohde II 117 f.). Nach Plutarch Quaest. rom. 112 p. 291 a. Pausanias I 31 6 verzehrten die Bakchantinnen Epheu, in dem der Gott Bakchos wohnend gedacht war, und riefen so den Enthusiasmus hervor (Gruppe Griechische Mythologie 732 ff.). Bei gewissen mystischen Mahlzeiten aßen die Priester und die Eingeweihten den der Atargatis heiligen Fisch „in dem Glauben, daß sie so das Fleisch der Gottheit selbst genössen“ (Cumont Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910, 138). Die israelitischen Weiber, die im Dienste der Himmelskönigin Kuchen buken, die das Bild der Göttin zeigten (Jer 44 19), werden durch den Verzehr gleichfalls die Kräfte der Gottheit in sich aufzunehmen geglaubt haben. Die hier zutage tretende Ueberzeugung, daß äußere Dinge sich mit dem

Göttlichen verbinden und, leiblich angeeignet, den Besitz übernatürlicher Güter vermitteln können, hat die Sitte des Kultmahles erzeugt, bei dem die Teilnehmer durch Genuß geweihter Speise in magischer Weise göttliche Kräfte zu gewinnen trachten. Zum heiligen Mahl im Mithraskult s. Justin Apol. I 66. Plinius Hist. nat. XXX 1 6 und vgl. Cumont Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I p. 175 f. 320 f., im Gottesdienst der Kybele und des Attis s. Firmicus Maternus de errore prof. rel. 18 1 und vgl. Hepding Attis, seine Mythen und sein Kult 177 ff. Frazer The golden bough IV (= Adonis, Attis, Osiris) 229. Cumont D. oriental Rel. 51. 82 f., zu Ehren syrischer Gottheiten vgl. Cumont D. or. Rel. 138. 284 f. Die Mandäer waren von dem Pitha, ihrer sakramentalen Speise überzeugt, daß *der Lichtschatz, der große Helfer des Lebens, es im Verborgenen schuf und es dem gewaltigen ersten Leben reichte* (Mand. Lit. S. 70 f. 73 L.). Das sakramentale Mahl als Brauch der urchristlichen Gemeinde bezeugt bereits Paulus I Cor 10 16. 17. 20 f. 11 27. S. den Exkurs zu I Cor 10 21. Viel massiver als er spricht Jo die Gewißheit aus, daß durch den Genuß von Fleisch und Blut des Herrn bei heiliger Feier unzerstörbares Leben erworben wird. Ignatius bringt diese Anschauung auf die Formel, das Abendmahl sei ein φάρμακον ἀθανασίας (s. dazu Diodor. Sic. I 25), ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (ad Eph. 20 2). Vgl. Didache 10 2. 3. Justin Apol. I 66. Clemens Alex. Paed. II 2 19 ff.; Quis div. salv. 23.

60 σκληρός von Worten Jud 15 nach Henoch 1 9 Gen 21 11 42 7 Dt 1 17 Demetrius bei Stobaeus Antholog. III 8 20 ed. Hense t. III p. 345 ἀτενὴς οὗτος ὁ λόγος καὶ σκληρός. Das δύνασθαι ἀκούειν geht hier wie Epictet II 24 11 aus dem hören können in das hören wollen über. Noch der heidnische Philosoph im Apocriticus des Macarius Magnes III 15 hat sich durch diese Stelle im Jo abgestoßen gefühlt. Ueber εἰδὼς ἐν ἑαυτῷ **61** s. zu 2 25. **62** will Jesus das σκάνδαλον keineswegs noch weiter steigern, sondern vielmehr das Rätsel seiner paradoxen Rede lösen. Daß er nicht zur Anthropophagie aufgefordert hat, wird seine Himmelfahrt (ἀναβαίνειν wie 3 13 20 17 wegen des den ganzen Abschnitt beherrschenden Begriffs καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, sachlich = dem Hingang zum Vater 7 33 13 3 16 5. 7. 28) erweisen. Als Nachsatz ist etwa zu ergänzen: wie könnt ihr dann noch sein Fleisch essen? Aehnliche Aposiopesen Mc 7 11 Lc 13 9 Act 23 9 Rm 9 22. 23. Zu der engen Verbindung von Geist und Leben **63** vgl. II Macc 14 46 Oden Salomos 28 7. Philo Opif. mundi 30 p. 6 ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα. Hermet. Schr. (bei Cyrill c. Iul. I 556 C) nennt das πνεῦμα: τὰ πάντα ζωοποιοῦν καὶ τρέφον. Nicht die σάρξ in ihrer Schwäche, sondern allein der Geist (vgl. II Cor 3 6 τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ) vermag Leben zu schaffen. Der Geist aber lebt in den geheimnisvollen Offenbarungsworten Jesu (s. zu 5 24), die auch beim Herrnmahl die Träger der göttlichen Einwirkung sind (s. auch den flgd. Exkurs).

So etwa muß der, dem Jo 6 seine heutige Gestalt verdankt, sich den Zusammenhang gedacht haben. Freilich wird der Widerspruch zwischen 51b ff. mit seiner überstarken Betonung von Fleisch und Blut und der Erklärung von 63, daß allein der Geist Leben schafft, vielfach als so unerträglich empfunden, daß man zur Annahme einer Ueberarbeitung greifen zu sollen meint (s. z B. Wellhausen 32. AAndersen Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. 1908 p. 163 f.). Unbedingt nötig ist das nicht. Der Verf. hält energisch fest an dem sakramentalen Brauch, aber er weiß, daß es dabei nicht die Dinge sind, von denen die übernatürliche Wirkung ausgeht. Für ihn haben auch die Sätze nebeneinander Platz: der Gläubige hat ewiges Leben (5 24 6 40. 47) und: nur der Teilnehmer am Herrnmahl hat ewiges Leben (6 53. 54). Der antike Mensch kennt eben keine Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft ohne Beteiligung an ihren Kultushandlungen. Auch Paulus hat es nicht anders gehalten: Rm 6 3—5 I Cor 10 16—21 11 27—29 Gal 3 27. Von diesem unter-

64 habe, sind Geist und Leben. Aber es gibt unter euch welche, die
nicht glauben. Denn Jesus wußte von Anfang an, welche es sind, die
65 nicht glauben, und wer es ist, der ihn verraten werde. Und er sagte:
deshalb habe ich zu euch gesagt, daß niemand zu mir kommen kann,
66 es sei ihm denn von dem Vater aus gegeben. Deshalb traten viele von
67 seinen Jüngern zurück und zogen nicht mehr mit ihm umher. Da
sprach Jesus zu den Zwölfen: ihr wollt doch nicht etwa auch fort-
68 gehen? Simon Petrus anwortete ihm: Herr, zu wem sollten wir fort-

scheidet sich Jo wesentlich darin, daß er die dort im Vordergrund stehende Beziehung auf den Tod Jesu (I Cor 11 23–27) aufgibt, die Idee des heiligen Mahles von der Passion trennt und sie vielmehr im Anschluß an die Speisungsgeschichte entwickelt. Daß die Verbindung der Rede vom Himmelsbrot gerade mit dieser Erzählung für unseren Evangelisten von Bedeutung ist, läßt die bei ihm festgestellte Gepflogenheit (s. die Exkurse zu 2 12 und 5 18) von vornherein erwarten. Die wunderbare Speisung ist ihm ein σημεῖον 6 26 (s. dort). Die Gestalt, welche die aus der synoptischen Tradition stammende Perikope bei ihm gewonnen hat, wird nur verständlich unter der Annahme, daß dem Erzähler die Feier des Abendmahls fortgesetzt im Sinn liegt. Was nicht dazu dienen kann, in der Speisung den Typus der Eucharistie erkennen zu lehren, bleibt fort. Deshalb fehlt in der Erzählung, die im übrigen den stärksten Einfluß der Synoptiker offenbart, der wüste Ort, der bei jenen das Wunder motiviert (Mc 6 31. 35 Mt 14 13. 15 Lc 9 12 Mc 8 4 Mt 15 33). Daß Jesus dem Knaben seine Vorräte abgekauft habe, wird 10 einfach vorausgesetzt. Dafür findet sich 4 eine Zeitangabe, die wie ein störender Fremdkörper anmutet, wenn sie nicht den geheimnisvollen Schleier etwas lüften und auf Jesus als das wahre Passaopfer hinweisen will. Auch die an sich vollkommen überflüssige Bemerkung 23 εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου wird so verständlich. Zu dem auch 11, anders als Mc 6 41 Mt 14 19 Lc 9 16 (εὐλογεῖν; dagegen Mc 8 6 Mt 15 36 εὐχαριστεῖν), stehenden εὐχαριστεῖν (und εὐχαριστία) als Terminus der Abendmahlssprache vgl. I Cor 11 24 Mc 14 23 Mt 26 27 Ignatius Philad. 4. Smyrn. 7 1 8 1. Didache 9 5 10 1. 2 14 1. Justin Apol. I 65. 66. Daß Jesus 6 11 selbst die Brote verteilt, während es bei den Synoptikern (Mc 6 41 8 6 Mt 14 19 15 36 Lc 9 16) die Jünger besorgen, hat seinen Grund gewiß in einer Sitte, die in der Heimat von Jo gilt oder gelten soll. Vgl. Tertullian de cor. 3 ***eucharistiae sacramentum ... omnibus mandatum a domino ... nec de aliorum manibus quam p r a e s i d e n t i u m sumimus.*** Constit. apost. VIII 13. Bei Justin dagegen verteilen die Diakonen das Brot (Apol. I 65 5). Auch die Abweichung des 4. Evangelisten von seinen Vorgängern bezüglich der Behandlung der Ueberbleibsel (s. zu 12) ist charakteristisch. Nur bei Jo gibt Jesus den Jüngern Befehl, die Brocken zu sammeln, mit der Motivierung ἵνα μή τι ἀπόληται 12. Hier spiegelt sich die Angst wieder, daß etwas von den geweihten Elementen verloren gehen könnte. Vgl. Tertullian de cor. 3 ***calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.*** Origenes in Exod. hom. 13 3. Constit. apost. VIII 13 ὅταν πάντες μεταλάβωσι καὶ πᾶσαι, λαβόντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφερέτωσαν εἰς τὰ παστοφόρια. Weiteres bei Schwartz 1908 p. 498 1. Sollten die Worte 63b zu der Belehrung über das Herrnmahl gehören und nicht bloß die folgende Szene mit ihrer Pointe 68 vorbereiten wollen, so darf man vielleicht auf die Sitte schließen, daß die Elemente durch Verwendung mysteriöser Worte Jesu zu Fleisch und Blut des Menschensohnes geweiht wurden. Steht die dargelegte Beziehung der Speisungsgeschichte auf die folgende Rede fest und erinnert man sich, daß der Evangelist 4 43–5 18 (s. Exk. zu 5 18), auch wohl 2 1–12 + 2 13–22, eine Erzählungs d u b l e t t e den Redepartien als Illustration des Hauptgedankens vorausgesandt hat, so wird man geneigt sein, auch die Perikope vom Seewandeln 6 14–21 mit der Belehrung

über das Abendmahl in Verbindung zu bringen. Die Annahme liegt nahe, daß die Geschichte von vornherein dem Anstoß, den die Juden 60 nehmen, die berechtigte Grundlage entziehen soll. Die Beobachtung, daß es mit dem Leibe Christi eine eigene Bewandtnis hat, muß bei allen Gutgesinnten jeder Mißdeutung der Worte vom Genuß seines Fleisches und Blutes einen Riegel vorschieben.

63b leitet über zu **64**—71, wo sich der wahre Grund des an dem σκληρὸς λόγος genommenen Anstoßes enthüllt. Zu dem übernatürlichen Vorauswissen des Unglaubens einiger vgl. 2 25. ἐξ ἀρχῆς wie 16 4 (vgl. 15 27) vom Beginn des Zusammenseins. Die Erklärung, daß Jesus durch den Verrat, überhaupt sein Geschick, nicht überrascht worden sei (vgl. auch 70. 71 18 4), richtet sich gegen Feinde des Christentums, die von der entgegengesetzten Voraussetzung aus die Göttlichkeit Jesu bestritten. Vgl. Justin Dial. 99 ἀλλ' ἵνα μή τις λέγῃ· ἠγνόει οὖν ὅτι μέλλει πάσχειν κτλ. Celsus bei Origenes II 9. 12. 13. 15. 16. 18. 19 u. ö. **65** Rückweis auf 37. 44. 45. Zu ἐκ vgl. 3 27. ἐκ τούτου **66** würde nach 19 12 mit „deshalb" wiederzugeben sein, kann jedoch auch „von da an" bedeuten. ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω wie 18 6 (vgl. 20 14). Die „Zwölfe" (vgl. οἱ „ἕνδεκα" und οἱ „τριάκοντα" in Sparta und Athen Passow Handwörterbuch[5] II 2 p. 1957) treten **67** zum erstenmal auf (nur noch 70. 71 20 24). Die Worte Jesu **68** sind voll Geist und Leben 63, aber auch fähig, ewiges Leben mitzuteilen. Vgl. Sap 16 26 τὸ ῥῆμά σοῦ (κύριε) τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ. Mand. Lit. S. 134 Lidzb. heißt es von dem Erlöser: *das Leben ruhte in seinem Munde* und Recht. Ginza I 177 S. 27 Lidzb. empfiehlt als einzige wirkungsvolle Rüstung *die wahrhaften Reden des Lichtortes*; oder Recht. Ginza XII 4 S. 275: *Wer auf die Rede des Lebens hört, findet Platz in der Škina des Lebens.*

Glaube und Erkenntnis 69. Während das Hauptwort πίστις im Evangelium und großen Brief Jo nur einmal, I Jo 5 4, vorkommt, findet sich πιστεύειν fast 100 mal. Die Auffassung des 4. Evangelisten von Wesen und Inhalt des Glaubens ist nicht leicht auf eine Formel zu bringen, was teils an dem Unbestimmten, Schillernden seiner Gedankenführung überhaupt (vgl. 2 23. 24 4 50. 53), teils an der Verschiedenartigkeit der Vorstellungskreise liegt, von denen er sich beeinflußt zeigt, hier und da vielleicht auch auf eine bearbeitete Vorlage weist. Nicht selten bedeutet πιστεύειν bei ihm: den Kundgebungen jemandes, Gottes 5 24 I Joh 5 10 oder Jesu 4 21 5 38 8 45 10 37. 38, der Schrift 2 22, des Mose 5 46. 47 oder eines Propheten 12 38 I Jo 4 1 ohne Anwandlungen von Zweifel gegenübertreten. 14 1 ist es, wie so oft bei den Synoptikern, das Vertrauen auf Gott, das alle Gefühle der Angst niederschlägt. In der Regel freilich steht nicht die fiducia im Vordergrund, sondern vielmehr die Momente der notitia und des assensus. Und der Gegenstand des Glaubens ist nicht Gott (außer 14 1 nur 5 24 12 44 I Jo 5 10), sondern fast durchweg der Sohn. Mit großer Entschiedenheit tritt Jo den anderen „Gottessöhnen", die gleichfalls den Anspruch auf Glauben und göttliche Verehrung erheben (Orig. c. Cels. VII 9 μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας. VI 10. 11 πίστευσον, εἰ σωθῆναι θέλεις, ἢ ἄπιθι. I 9 Hipp., Elench. VI 19 7 Wendl. οἱ εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότες ἕως νῦν . . . . κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σῴζεσθαι αὐτοὺς φάσκουσι) entgegen. Nur im Glauben an Christus hat man das Heil. Manchmal ist kurz vom Glauben an ihn (2 11 7 5 12 11. 42) oder seinen Namen (1 13 2 23 3 18 I Jo 5 13) die Rede. Dann wieder bekommt der Name einen Inhalt, und es gilt, im Glauben dem Urteil, das dieser Name über seinen Träger fällt, zuzustimmen, daß er der Sohn (3 16. 36 6 40), der Gottessohn und Christus (11 27 20 31), der Heilige Gottes (6 69), das Licht (12 36. 46), die Auferstehung und das Leben (11 25. 26) sei. Der Glaube bejaht wie die himmlische Herkunft Jesu, so seine göttliche Sendung (8 23 11 42 16 27. 30 17 20. 21), seine innige Verbundenheit mit dem Vater (14 10. 11), seine Bedeutung als allentscheidende Person (8 24 13 19). Glauben heißt also: das Bekenntnis der Kirche von Christus für

69 gehen. Worte ewigen Lebens hast du. Und wir haben den Glauben
70 und die Erkenntnis gewonnen, daß du der Heilige Gottes bist. Jesus
antwortete ihnen: habe ich euch nicht als die Zwölfe auserwählt? Und
71 doch ist einer von euch ein Teufel. Er meinte aber den Judas, Simons
des Iskarioten Sohn; dieser nämlich sollte ihn verraten, einer von den
Zwölfen.

---

wahr halten. Vgl. I Jo 5 1. 5. Dieser Glaube ist die von Gott den Menschen auferlegte Leistung (6 29) und steht als solche auf einer Linie mit den Geboten (13 34 14 21 I Jo 2 4. 7. 8 3 24 5 3). Unglaube ist Sünde (16 9). Und wie diese zum Tode führt, so erbt der Gläubige das Leben; ja er ist schon jetzt, dem Gericht entronnen, im Besitz desselben (3 15 f. 18. 36 5 24 6 40. 47 11 25 f. 20 31) und künftiger Auferweckung sicher (6 40), ein Kind Gottes (1 12), ein Sohn des Lichtes (12 36), des Anblicks der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt (11 40) und für alle Zeit erquickt (6 35). Mittel zur Weckung des Glaubens sind Wort oder Zeugnis (5 24 12 38 I Jo 5 10), sind Weissagungen, die Jesus ausspricht, damit ihre Erfüllung Glauben schaffe (2 22 13 19 14 29), sind vor allem die Wunder. Denn diese stellen sich nicht, wie bei den Synoptikern, da ein, wo Glaube, d. h. Vertrauen auf Gott bereits vorhanden ist, sondern dienen vielmehr dazu, Glauben herbeizuführen, d. h. die Anerkennung zu erzwingen, daß Jesus der Gottgesandte ist (2 23 4 48. 53 9 36. 38). Jesus erwartet, daß seine Taten Glauben entstehen lassen (10 37 15 24), aber er zieht solchem Glauben denjenigen bei weitem vor, den sein Selbstzeugnis hervorruft (10 38 14 11). Ein Glaube, der Wunder, massive Erlebnisse als Stütze braucht, wird gering gewertet (2 23. 24 4 48). Echter Glaube braucht nicht zu „sehen“ (4 41 6 69 17 8. 20 20 29). — Unterscheidet Jo somit verschiedene Stufen des Glaubens, so fragt es sich, ob man auf ihnen vordringt zu der, fast ebensooft wie der Glaube begegnenden, Erkenntnis. Sowenig das Evangelium das Hauptwort πίστις gebraucht, ebensowenig das Substantivum γνῶσις. Diese Uebereinstimmung erschwert die Vermutung, Jo hätte den Ausdruck vermieden als Bestandteil der religiösen Sprache einer Richtung, zu der samt ihrem himmlischen Erlöser er sich im Gegensatz fühlte. Auch offenbart der Evangelist dadurch Beziehungen zur „Gnosis“, daß er das Verbum γινώσκειν weit häufiger gebraucht, als irgendeiner der Synoptiker. Doch in welchem Verhältnis steht das γινώσκειν zum πιστεύειν? 10 38 erscheint die Erkenntnis als Folge des Glaubens und 6 69 heißt es: wir haben geglaubt und erkannt. Doch auch die umgekehrte Reihenfolge kommt vor (17 8 I Jo 4 16). Und jedenfalls ist Christus mit all seinen geheimnisvollen Beziehungen ganz ebenso Gegenstand der Erkenntnis wie des Glaubens (1 10 4 42 8 28 10 38 14 7. 9—11. 20 17 3 8. 25 vgl. 17 21 mit 23 I Jo 2 13. 14 3 6). Auch das Leben tritt in ebenso enger Verbindung mit der Erkenntnis wie mit dem Glauben auf (17 3; vgl. 14 6). Das macht beide Begriffe noch nicht völlig gleichbedeutend, wenn sie auch nahe zusammenrücken (Hermet. Schr. IV 4). Ein Unterschied muß bestehen, da von Christus niemals ein Glauben an Gott, sondern immer Gottesschau oder Gotteserkenntnis ausgesagt wird (7 29 8 55 10 15 17 25). So erscheint auch 8 30—32 die Erkenntnis der Wahrheit insofern als etwas dem Glauben Ueberlegenes, als nur ein Verharren im Glauben zur Erkenntnis wird. Auch Philo ist der Ueberzeugung, daß im Verkehr mit Gott die Stufe des Glaubens überschritten werden kann und dann tatsächlich überholt wird, wenn man den Gipfel der ἐπιστήμη, das ist eben die Gnosis (Hermet. Schr. X 9 γνῶσις δέ ἐστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος), erreicht (de migr. Abr. 175 p. 463). Porphyrius ad Marcellam 24 läßt auf den Glauben, daß Gott retten kann, die auf ihn bezügliche Erkenntnis der Mysterienwahrheit folgen; also erst πίστις, dann γνῶσις. Vgl. zur Schätzung des Wissens bei Jo auch 4 22 16 30 I Jo 5 20. Das energische Drängen auf Erkenntnis, dem die stete Wiederkehr des Begriffes ἀλήθεια (1 14. 17 4 23 f. 5 33 8 32. 40. 44 u. ö.) und

die Vorstellung von Christus als dem Licht (1 4—9 3 19 8 12 9 5 12 46) entspricht, offenbart den hellenistischen Charakter der Religiosität unseres Evangelisten (ENorden Agnostos Theos 1913, 83 ff.). Da das letzte Ziel der Gnosis Gott selber ist (14 7 16 3 17 3. 25), so ist klar, daß sie kein auf dem Wege begrifflich strenger Ueberlegung gewonnenes Wissen, sondern mehr ein inneres Schauen ist, ein Ueberwältigtsein, das zu entsprechendem Handeln zwingt (3 21 I Jo 1 6). „Erkennt" man ja auch die Liebe, die Gott zu uns hat (I Jo 4 16). Diese Erkenntnis Gottes ist höchstes Glück, ist Leben (17 3 14 6 1 4). Denn die Gottesschau macht den Schauenden Gott gleich (I Jo 3 2). Oder, da der Christ im Sohn den Vater sieht (Jo 14 9), vermittelt ihm das Schauen des Sohnes (1 14 2 11 s. zu dieser Stelle. 11 4. 40) ewiges Leben (6 40). Zu dem Zusammenhang von Erkenntnis, Gottesschau, Wahrheit, Licht mit Leben, Gottgleichheit, Unsterblichkeit vgl. das Schlußgebet des Λόγος τέλειος (aus dem Pap. Mimaut herausgeg. von Reitzenstein Mysterienreligionen[2] 136 f.): Χάριν σοι οἶδαμεν, ὕψιστε· σῇ γὰρ χάριτι τοῦτο τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐλάβομεν .... σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ. ..... οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες οὐδεμίαν ᾐτήσαμεν δέησιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος, πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει, παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου γένους τοῦ βίου. Hermet. Schr. I 31. 32 (Reitzenstein Poim. 338). Ferner 26 (Reitzenstein 336) τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. 27. X 6 δυνατὸν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι, ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασαμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος. Philo Quod det. pot. insid. sol. 86 p. 208 nennt die τοῦ δημιουργήσαντος ἔννοια den εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος ὅρος. Dazu de decal. 81 p. 194. Didach. 9 3 10 2 I Clem 36 2 II Clem 20 5. Solche himmlische Erkenntnis, wie sie hier beschrieben wurde, bringt den Mandäern Manda d'Haije auf die Erde herab; Mand. Liturgien S. 38 Lidzb.: ***Du stiegest herunter und ließest uns an den Quellen des Lebens wohnen. Du goßest in uns und fülltest uns mit deiner Weisheit, deiner Einsicht und deiner Güte. Du zeigtest uns den Weg, auf dem du aus dem Hause des Lebens gekommen bist. Auf ihm wollen wir den Gang der wahrhaften, gläubigen Männer gehen, auf daß unser Geist und unsere Seele in der Škina des Lebens weilen.*** Vgl. Reitzenstein Arch. f. Religionswissenschaft 1904 p. 397 ff.; Mysterienreligionen[2] 42 ff. 135 ff. und zum ganzen Exkurs HHoltzmann Neutest. Theologie[2] II 422 f. 531—540. Grafe Religion in Gesch. und Gegenwart II 1432—1435. GPWetter „Der Sohn Gottes". Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Joevangeliums 1916, 124 ff. Bousset Kyrios Christos[2] 162—172.

Ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Ps 105 16 heißt Aaron der ἅγιος κυρίου, wohl nach Num 16 5—7, wie auch die zum Dienste Gottes berufenen Engel Hen 1 9 Tob 11 14 12 15 Mc 8 38 Lc 9 26 Apc 14 10 und Propheten Lc 1 70 Act 3 21 II Petr 1 21 3 2 heilig genannt werden) stammt aus der synopt. Ueberlieferung und bedeutet dort den Messias Mc 1 24 (s. zu dieser Stelle) Lc 4 34. Bei Jo jedoch bekommt der Ausdruck — ebenso wie im Brief des Pilatus an Claudius (Acta apostol. apocr. I 196 9 Lipsius) einen viel volleren Gehalt und eine besondere Note (10 36 17 17—19 I Jo 2 20; Apc 3 7). Vgl. auch P. Lugd. Bat. V VII 17 ff. (Dieterich in Fleckeisens Jahrb., Suppl. XVI 807) ἐγὼ προφήτης τῶν ἁγίων ὀνομάτων εἰμί, ὁ ἅγιος ὁ ἐκπεφυκὼς ἐκ τοῦ βύθου. Hermet. Schr. bei Cyrill c. Iulian. II p. 588 die Sonne entstand διὰ τοῦ ἁγίου καὶ δημιουργικοῦ λόγου. Dem freudigen Bekenner Petrus tritt **70 71** der treulose Verräter gegenüber. Die Auswahl der Zwölf ist bei Jo nirgends erzählt; vgl. Mc 3 14 Par. Daß sie durch Jesus geschehen, wird auch 13 18 15 16. 19 betont. Vgl. dazu das Herrnwort aus dem Diatessaron (Ephraems Kommentar ed. Aucher-Moesinger p. 50): *elegi vos, antequam terra fieret* (s. Eph 1 4). διάβολος bei Jo immer Hauptwort = Teufel. Zur Bezeichnung des Judas als Teufel vgl. 13 2. 27. λέγειν τινά s. zu 1 15. Der bloße Genitiv gibt wie so oft (z. B. I Macc 2 1 Tob 5 13 Ἀζαρίας Ἀνανίου τοῦ μεγάλου

7 Hiernach hielt sich Jesus in Galiläa auf; in Judäa nämlich wollte
2 er sich nicht aufhalten, weil ihn die Juden zu töten suchten. Das Fest
3 der Juden aber, Laubhütten, stand bevor. Da sagten seine Brüder zu
ihm: siedle von hier über und begib dich nach Judäa, damit auch deine
4 Jünger deine Werke sehen, die du verrichtest. Niemand tut doch etwas
im Geheimen und macht selbst Anspruch auf öffentliche Geltung. Da
5 du derartiges tust, zeige dich der Welt. Nicht einmal seine Brüder
6 glaubten nämlich an ihn. Da sagte Jesus zu ihnen: meine Zeit ist
7 noch nicht da; eure Zeit aber ist immerfort bereit. Euch kann die
Welt nicht hassen, mich aber haßt sie, weil ich über sie Zeugnis ab-
8 lege, daß ihre Werke böse sind. Geht ihr hinauf zum Fest. Ich gehe
9 nicht hinauf zu diesem Fest, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist. So
10 sprach er zu ihnen und blieb in Galiläa. Als aber seine Brüder zum
Fest hinaufgegangen waren, da ging auch er seinerseits hinauf, nicht

---

Lc 6 16 Act 1 13 Ἰούδας Ἰακώβου, vgl. Jo 21 2 οἱ τοῦ Ζεβεδαίου 15) den Namen des Vaters an. Die Synoptiker sagen nicht, wie der Vater des Judas heißt, und bezeichnen diesen selbst als Ἰσκαριώτης (über die Form und die im 4. Evangelium sich findende Variante ἀπὸ Καρυώτου vgl. zu Mc 3 19) wie Jo 14 22 und vielleicht 12 4, während es 6 71 13 26 der Beiname des Vaters ist.

Wie in den einleitenden Partien des 6. Kapitels, so erweist sich Jo auch im Schlußabschnitt 61—71 von der synoptischen Tradition abhängig. Ohne Zweifel liegt seinen Ausführungen zugrunde die schon von Lc (9 18—22) aufs engste an die Speisungsgeschichte (9 10—17) herangeschobene Erzählung vom Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mc 8 27—33 Mt 16 13—23). Freilich ist sie stark verändert und anders motiviert. Aber ohne das konnte sie keine Aufnahme finden, weil die synoptische Voraussetzung, daß sich die Erkenntnis der Messianität Jesu in den Jüngern langsam entwickelte, um endlich eruptiv hervorzubrechen, hier fehlt, wo die Jünger von Anfang an in Jesus den Christus verehren (1 35—45. 49). Die Frage Jesu lautet daher hier 67 anders als Mc 8 29 Par. Auch in 70 erkennt man wohl mit Recht eine Umformung von Mc 8 33 Mt 16 23. War die Bezeichnung des Petrus als Satan schon dem Lc als zu schroff erschienen und von ihm eliminiert, so geht das Prädikat bei Jo auf Judas über, in dem die Treulosigkeit jener Christen sich verkörpert, die an der Lehre der Kirche Anstoß nehmen und ihr den Rücken wenden, wie Petrus die Bekenntnisfreudigkeit in der Gemeinde repräsentiert.

VII 1—52 Jesus beim Laubhüttenfest. Die Imperfekta 1 weisen auf dauernde Zustände. War Jesus bisher immer nur auf kurze Zeit in Galiläa gewesen (2 1—12 4 43—54), so folgt jetzt der durch die synoptische Ueberlieferung gegebene längere Aufenthalt daselbst. Die auf 5 18 zurückblickende Motivierung erinnert an 4 1—3. 43 f. περιπατεῖν gewinnt an Stellen wie Dan 4 26 Mc 11 27 Jo 10 23 Apc 2 1 fast die Bedeutung von „sich aufhalten", „verweilen", ohne doch stets an genau demselben Fleck zu haften. 2 Das Laubhüttenfest: ἑορτὴ (τῶν) σκηνῶν Lev 23 34 Dt 16 13 II Esr 3 4 Philo Spec. leg. I 189 p. 240 oder ἑορτὴ (τῆς) σκηνοπηγίας Dt 16 16 31 10 Zach 14 16. 18. 19 I Esr 5 51 II Macc 1 9 10 6 Jos. Ant. IV 8 12 VIII 4 1. 5 XI 5 5 XIII 8 2 13 5 XV 3 3; Bell. II 19 1. Nach Jos. Ant. VIII 4 1 XV 3 3 das größte Fest der Juden. 3 Die Brüder Jesu außer hier 5. 10 nur noch 2 12. Ueber μεταβαίνειν = übersiedeln vgl. zu 5 24. ἵνα mit Indikativ Fut. (auch 17 2 v. l.) im NT nicht ganz selten, besonders bei Paulus und Apc (Blaß^5-Debr. § 369 2. Radermacher Neutest. Gramm. 141). Vgl. Dittenberger Syll.^{3}

888 87 ff.; Or. inscr. 665 35. P. Oxy. 299. 1071 5 ἵνα ποιήσουσιν καὶ πέμψουσιν. Wenn die Jünger nur durch eine Uebersiedelung Jesu nach Judäa zu Zeugen seiner Werke werden können, so muß das seine Veranlassung entweder darin haben, daß Jesus in Galiläa keine Zeichen tut, oder darin, daß er dort keine μαθηταί besitzt. Der ersten Seite der Alternative widerspricht außer dem folgenden Verse, daß in dem bisherigen Bericht, abgesehen von 5 1 ff., alle Wundergeschichten in Galiläa spielen, zugunsten der zweiten könnte man anführen, daß nach 6 60—66 ein Massenabfall unter der galiläischen Jüngerschar stattgefunden hat. Ueber alle Schwierigkeiten kommen wir so aber nicht hinweg. Denn der Begründungssatz **4** läßt an Stelle der Jünger den κόσμος treten und verlangt nicht mehr, daß Jesus sich jenen zeigen, sondern ganz allgemein, daß er die Zurückgezogenheit einer entlegenen Gegend mit der Oeffentlichkeit (παρρησία wie 11 54 Col 2 15 Philo de vict. off. 321 p. 260 τοῖς τὰ κοινωφελῆ ὁρῶσιν ἔστω παρρησία) der Landschaft um die Hauptstadt vertausche. Zu εἶ = da, um ein Tatsächliches, nicht ein Bedingtes anzuzeigen, vgl. Mt 4 3 Rm 5 17 I Pt 1 17. Auch **5** läßt eine Frage offen: wie kann man Leute, die Jesu Wundern solche Wirkungskraft zutrauen, ungläubig nennen? (Chrysostomus Hom. 48 1 t. VIII 284^{c} καὶ ποία, φησίν, ἀπιστία ἐνταῦθα; παρακαλοῦσι γὰρ αὐτὸν θαυματουργῆσαι . . καὶ δοκεῖ μὲν ἡ ἀξίωσις δῆθεν φίλων εἶναι). Macht sich hier die synoptische Tradition bemerkbar (Mc 3 21. 31—35)? Oder müssen die Brüder ungläubig sein, um die Anknüpfung der Auseinandersetzung Jesu über sein Verhältnis zur feindseligen Welt zu ermöglichen? Zu **6** vgl. 2 4. Zu **7** vgl. Sir 13 15. 17 Sap 2 12 Jo 15 19 17 14 3 19. Zu **8** ὁ καιρὸς πεπλήρωται vgl. Mc 1 15 Lc 21 24 Gen 29 21 Lev 8 33 u. ö. Num 6 5 Jos. Ant. IV 4 6. P. Tebt. 374 10 ἧς ὁ χρόνος τῆς μισθώσεως ἐπληρώθη. P. Lond. III p. 136 10. Der Widerspruch zwischen der Versicherung Jesu 8 und seinem tatsächlichen Verhalten 10, der ihm schon von seiten des Porphyrius (bei Hieron. c. Pel. 2 17) den Vorwurf der inconstantia eintrug, hat den Text beeinflußt. Aus dem ursprünglichen οὐκ ἀναβαίνω (Tatian syr$^{s\,c}$ it^{var} vulg SD) wurde οὔπω ἀναβ. (BL it^{var}) oder οὐκ ἀναβ. ἄρτι (Chrys. und wohl Theodor), was die Erklärung ergab: οὐκ εἶπεν καθάπαξ· οὐκ ἀναβαίνω. ἀλλὰ νῦν εἶπεν, τουτέστι μεθ' ὑμῶν (Chrysost. p. 285^{e} vgl. Catene 261 29). Ammonius fand, wie vor ihm Cyrill Alex., den Ausgleich so: οὐκ ἐναντία πεποίηκεν ὧν εἶπεν, οὐ γὰρ ἀνέβη ἑορτάσων ἀλλὰ συμβουλεύσων (Catene 262 10). Ephraem (Kommentar zum Diatessaron ed. Auch.-Moes. 167) verstand das ἀναβαίνειν von der Erhöhung ans Kreuz und berief sich auf die Lesart ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ statt εἰς τ. έ. τ. Aehnlich Epiphanius Haer. LI 25 6 Holl μυστηριωδῶς καὶ πνευματικῶς αὐτοῦ διαλεγομένου τοῖς αὐτοῦ ἀδελφοῖς οὐκ ᾔδεισαν τί ἔλεγεν. ἔλεγε γὰρ αὐτοῖς μὴ ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ ἑορτῇ ἐκείνῃ, μηδὲ εἰς τὸν σταυρόν, τοῦ τελειῶσαι τέως τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς σωτηρίας τὸ μυστήριον καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι. Mit der Reise Jesu zum Fest **10** verschwindet Galiläa aus dem johanneischen Lebensbilde Jesu.

Die Schwierigkeiten dieses Abschnittes, vor allem in 3. 4. 5, haben die Vermutung wachgerufen, daß wir ihn nicht mehr in ursprünglicher Gestalt besitzen (vgl. Wellhausen 34 f. Schwartz 1908 p. 117 f.). Haben wir hier etwa wieder eine Vorlage zu vermuten, die von Jesus und seinen Brüdern handelte und die der Evangelist für seine Zwecke zugerichtet hat, indem er den Halbglauben der Brüder zum Unglauben steigerte? Daß sich die Christenheit früh für den Herrnbruder Jacobus und sein Verhältnis zu Jesus interessiert zeigt, wissen wir (vgl. Hebräerev. bei Hieron. de vir. inl. 2). Aber auch die Brüder insgesamt konnten nicht dauernd in dem ungünstigen Lichte stehen bleiben, das die synopt. Evangelien auf sie werfen. War doch mindestens eine Mehrzahl von ihnen der christlichen Gemeinde früher

11 öffentlich, sondern gleichsam im Geheimen. Die Juden suchten ihn
12 nun beim Fest und sagten: wo ist er denn? Und es gab über ihn ein
großes Gerede unter den Volkshaufen. Die einen sagten: er ist gut;
13 andere sagten: nein, sondern er verführt das Volk. Niemand jedoch
14 redete frei heraus über ihn aus Furcht vor den Juden. Als aber das
Fest bereits zur Hälfte vorüber war, stieg Jesus zum Tempel hinauf
15 und lehrte. Da staunten die Juden und sagten: woher hat dieser die
16 Elementarkenntnisse, ohne Unterricht empfangen zu haben? Da ant-
wortete ihnen Jesus und sprach: meine Lehre ist nicht von mir, son-
17 dern von dem, der mich gesandt hat. Wenn jemand seinen Willen tun
will, wird er erkennen, ob die Lehre aus Gott ist, oder ob ich von mir
18 aus rede. Wer von sich aus redet, sucht seinen eigenen Ruhm. Wer
den Ruhm dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahr und nichts
19 Unrechtes ist an ihm. Hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? Und
doch erfüllt keiner von euch das Gesetz. Was sucht ihr mich zu töten?

---

oder später beigetreten (I Cor 9 5). Ein judenchristl. Evangelium (bei Hieron. c. Pelag. III 2) enthielt eine Szene, in der die Brüder Jesus durchaus freundlich gegenüberstehen und ihn, wie in unserer Geschichte, zu Entschließungen bewegen wollen. Eine ähnlich gestimmte Erzählung ist vielleicht von Jo verwertet worden. Aber er läßt sich das wirkungsvolle Motiv nicht entgehen, daß selbst die nächsten leiblichen Verwandten den „Gott" ablehnen (s. den Brief des Apollonius zu 4 44), so wie sich die Heimat dem Propheten versagt. Das entsprach durchaus der Tonart des Prologes (1 11) und war von apologetischer Wirkung. Denn angesichts der Art, wie sich Jesus selbst damit abgefunden hatte, konnte man den Umstand, daß sogar die ihm nächststehenden Kreise ihn abgelehnt haben, nicht mehr gut gegen ihn ausspielen. Als Ganzes genommen gewinnt die Szene auch insofern jo. Charakter, als sie bis zu einem gewissen Grade der Hochzeit zu Kana parallel läuft. In beiden Fällen ergeht an Jesus eine Aufforderung, die er zunächst ablehnt, um ihr nachträglich doch zu genügen, dort von seiten der Mutter, mit der er nichts zu schaffen hat, hier von seiten der Brüder, die der ihm feindlichen Welt angehören. Beide Male motiviert Jesus seine Weigerung mit dem Hinweis darauf, daß seine „Stunde" noch nicht gekommen sei. Die „Stunde", das ist der Augenblick seines Todes und der damit unauflöslich verbundenen Erhöhung (s. zu 2 4). Von hier aus versteht man auch den vielgedeuteten v. 8. Jo bewegt sich einmal wieder in amphibolischer Redeweise (s. zu 2 22). ἀναβαίνειν blickt nicht nur auf die Reise nach Jerusalem, sondern ebenso auf den Aufstieg zum Himmel (wie 3 13). Und da εἰς m. Akk. die Bedeutung von ἐν m. Dat. haben kann (s. zu 1 18), ergibt sich für das οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην der Doppelsinn: 1. ich reise nicht zu diesem Fest hinauf und 2. ich steige nicht an diesem Fest nach oben (s. zu v. 8 die Auslegungen des Ephraem und Epiphanius). Da es bei dieser Gelegenheit nicht zur Offenbarung Jesu als des Gottgesandten, der zum Vater zurückkehrt, kommt, geht er οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς (so BL it^{var} gegen SD it^{var} syr$^{s\,c}$) ἐν κρυπτῷ 10 zu Werke, während er am Ende seines Lebens anders verfährt (12 12—19). — Die Brüder erweisen sich auch darin als Verkörperung der feindseligen Welt, daß sie Jesus den Vorwurf machen (vgl. Celsus bei Origenes VI 78 Act 26 26), er übe seine Wirksamkeit in einem obskuren Winkel aus. Schon deshalb muß Jesus, trotz seiner anfänglichen Weigerung — der Logos läßt sich von keinem Menschen die Initiative abnehmen —, doch zur Hauptstadt hinaufziehen.

Zu ἐκεῖνος **11** vgl. 9 12 19 21. Chrysostomus Hom. 49 1 p. 288^{b} ὑπὸ τοῦ

πολλοῦ μίσους καὶ τῆς ἀπεχθείας οὐδὲ ὀνομαστὶ αὐτὸν καλεῖν ἐβούλοντο (ähnlich Catene 266 16 und Isho'dad). γογγυσμός **12**, anders als 6 41. 61, der halblaute Austausch gegenteiliger Ansichten. Zu ἀγαθός s. Mt 12 35 25 21. 23 Lc 19 17 23 50 Act 11 24, zu πλανᾷ τὸν ὄχλον 47 Mt 27 63. παρρησίᾳ **13** entweder wie ἐν παρρησίᾳ 4 = in der Oeffentlichkeit (7 26 11 54 18 20) oder = mit Freimut, frei heraus (10 24 11 14 16 25. 29). διὰ τὸν φόβ. τ. Ἰουδ. wörtlich wie Esth 8 17. Zur Ausdrucksweise τῆς ἑορτῆς μεσούσης **14** vgl. außer den Beispielen bei Wettstein noch Ex 12 29 34 22 III Macc 5 14 Philo Spec. leg. I 183 p. 240 μεσοῦντος δὲ ἔαρος. Nach Josephus (Ant. VIII 4 5), der hier von dem hebräischen Text von III Reg 8 65 abhängig ist (LXX hat: 7 Tage), wurde das Laubhüttenfest im Anschluß an die Einweihung des salomonischen Tempels 14 Tage lang gefeiert. In der Regel sollte es 7 Tage dauern nach Deut 16 13. 15 Ez 45 25 Jubil 16 20—31 Jos. Ant. XIII 8 2. An anderen Stellen ist zu diesen 7 Tagen noch ein Schlußtag getreten: Lev 23 34—36 II Paralip 7 8. 9 II Esr 18 18 Philo Spec. leg. I 189 p. 240, II 211 ff. p. 298 f. Und Num 29 12—39 II Macc 10 6 Jos. Ant. III 10 4 behandeln Laubhütten als 8tägiges Fest. **15** Artikelloses γράμματα mit einem Verbum wie ἐπίστασθαι, εἰδέναι, μανθάνειν, διδάσκειν bedeutet die Elementarkenntnisse, spez. das Lesen und Schreiben. Vgl. Dan 1 4 Js 29 12 Jos. Ant. XII 4 9. Xenoph. Memorab. IV 2 20. Artemidor I 53 p. 47. Philostrat. Vit. Apoll. III 22 ὃς καὶ γράφει μὴ μαθὼν γράμματα. Dio Chrysostomus ed. vArnim Or. IX 28. Porphyrius de abstin. II 41. Dittenberger Syll.^{2} 844 6 und überaus häufig in den Papyri: P. Oxy. 264 19 267 27. 30. 37 269 I 17 275 43 485 48 492 17 716 32 725 64 728 34 u. ö. P. Fay. 24 21 36 24 91 45 u. ö. Flind. Petr. Pap. II Nr. 25^d. Pap. Genf I 8 31 9 27 u. ö. Daher ἀγράμματος = Analphabet: P. Oxy. 71. 133. 134. 137. 139. 140. 465 117 ff. Der Zusammenhang kann gegen eine entsprechende Uebersetzung schon deshalb nicht angerufen werden, weil sich bei Jo öfters Rede und Gegenrede nicht entsprechen. Er kann es um so weniger, als auch die Bedeutung „Schriftgelehrsamkeit, wie sie die γραμματεῖς besitzen" dem, was Jesus lehrt, in keiner Weise entspricht. v. 15 scheint aus fremder Umgebung hierher verschlagen. Ob die Worte auch in dieser schon Jesus die Elementarkenntnisse, deren Besitz ohne Unterricht ja einfach eine Folge seiner Allwissenheit ist (s. die Kindheitsgeschichte des Thomas 6. 7), zugesprochen hatten, ist unmöglich zu sagen. Vielleicht waren sie auch mehr auf den Ton von Act 4 13 gestimmt gewesen und hatten triumphierend festgestellt, daß Jesus auch ohne Schulwissen zum machtvollen Prediger berufen sei. Jedenfalls haben sie bei Jo eine Form, welche die Behauptung der antichristlichen Polemik, Jesus wäre ein Analphabet gewesen, zurückweist. Die Fortsetzung gewinnt Jo, indem er Jesus ganz allgemein an den Begriff des Wissens und der Lehre anknüpfen läßt. Zu **16** vgl. 8 26. 28. 38. 40 12 49 f. 14 10. 24, zu 16 und **17** Num 16 28 καὶ εἶπεν Μωϋσῆς· ἐν τούτῳ γνώσεσθε ὅτι κύριος ἀπέστειλέν με ποιῆσαι πάντα τὰ ἔργα ταῦτα, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ. Philo Spec. leg. I 65 p. 222 sagt von dem gottgesandten Propheten Dt 18 15, daß er nichts von sich aus reden, sondern lediglich als Organ der göttlichen Offenbarung wirken werde. γινώσκειν περί τινος in derselben Bedeutung wie hier z. B. bei Antoninus Liberal. 23. Mißverständnis bezüglich der göttlichen Sendung Jesu beruht auf bösem Willen. Vgl. 5 40. Zu **18** vgl. 5 41. 44 8 50 12 43. Od. Sal. 10 4 tut der ganz von Gottes unsterblichem Leben Erfüllte, der Erlöser, alles, was er tut, *zu Ehren des Höchsten, Gottes, seines Vaters.* Wie 5 41 so schließt sich auch **19** an die Verteidigung der Angriff: es wird gezeigt, wo die ἀδικία in Wahrheit zu suchen ist. Da, wo man das Gesetz des Moses (vgl. 5 45 f.) übertritt. Einer solchen Verletzung machen die Juden sich schuldig durch ihr Streben, Jesus zu töten: Rückblick auf 5 16. 18; vgl.

20 Da antwortete die Menge: du bist besessen; wer sucht dich zu töten?
21 Jesus antwortete und sagte zu ihnen: nur ein einziges Werk habe ich
22 verrichtet, und ihr seid alle befremdet. Darum, Mose hat euch die Beschneidung gegeben — nicht daß sie von Mose stammte, vielmehr von den Vätern —, und ihr beschneidet am Sabbat einen Menschen.
23 Wenn ein Mensch am Sabbat Beschneidung empfängt, damit das Gesetz des Mose nicht verletzt werde, zürnt ihr mir, weil ich einen
24 ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe? Urteilt doch nicht nach dem äußeren Aussehen, sondern fällt das Urteil, wie es ge-
25 recht ist. Da sagten einige von den Jerusalemiten: ist das nicht der,
26 den sie zu töten suchen? Und seht doch er redet öffentlich und sie sagen ihm nichts. Sollten die Oberen etwa wirklich zu der Erkennt-
27 nis gekommen sein, daß er der Christus ist? Indessen, von ihm wissen wir, wo er her ist. Wenn aber der Christus kommt, weiß niemand,
28 wo er her ist. Da rief Jesus beim Lehren im Tempel und sprach: mich kennt ihr und wißt, wo ich her bin. Und doch bin ich nicht von mir aus gekommen, sondern ein Wahrhaftiger ist es, der mich gesandt hat,
29 den ihr nicht kennt. Ich kenne ihn, denn ich bin von ihm, und er hat
30 mich gesandt. Da suchten sie ihn zu fangen, und doch legte niemand
31 Hand an ihn; denn seine Stunde war noch nicht gekommen. Aus der Volksmenge aber kamen viele zum Glauben an ihn und sagten: wird etwa der Christus, wenn er kommt, mehr Zeichen tun, als dieser
32 tat? Die Pharisäer hörten die Volksmenge solches über ihn hin und her reden, und die Hohenpriester und Pharisäer sandten Diener aus,
33 ihn zu fangen. Da sagte Jesus: noch eine kleine Weile bin ich bei
34 euch, dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen.

---

8 37. 39. 40. Zu δαιμόνιον ἔχεις **20** vgl. 8 48. 49. 52 10 20. Es bedeutet: du bist besessen, verrückt, wie Mt 11 18 = Lc 7 33. Die beiden Vorwürfe Mc 3 21 und 22 sind hier einander gleichgesetzt. Der ὄχλος, der dies schroffe Urteil fällt, scheint sich mit den Ἰουδαῖοι 15(—19) zu decken. Doch s. 31. 32. Ohne den Einwurf zu beachten, fährt Jesus **21** fort und beleuchtet das Motiv des ihm geltenden Hasses. ἓν ἔργον, nämlich die Kap. 5 geschilderte Sabbatheilung. Die σημεῖα, die Jesus nach 2 23 in Jerusalem getan hat, werden hier ignoriert. θαυμάζειν = befremdet sein, wie Eccl 5 7 Sir 11 21. Das (nur in S fehlende) διὰ τοῦτο wird vielfach zum Vorhergehenden gezogen. θαυμάζειν διά τι ist selten, doch keineswegs unmöglich. Vgl. Mc 6 6 Apc 17 7 Strabo XVII 1 5 p. 1138 ὥστε καὶ θαυμάζειν ἄξιον καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὅτι Σέσωστρις τὴν Αἰθιοπίαν ἐπῆλθεν ἅπασαν. Aelian Var. hist. XII 6 XIV 36 θαυμάζειν διὰ τὰ ἔργα. Gehört διὰ τοῦτο zu **22**, so ist eine Ellipse anzunehmen, etwa wie Hos 2 14 διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ πλανῶ κτλ. Mose erscheint wiederum, doch dieses Mal nicht mehr als einer, dessen Gesetz von den Juden mißachtet wird. Vielmehr argumentiert Jesus jetzt gerade von der Tatsache aus, daß die Juden nicht gegen das Gesetz verstoßen, und fordert für sich die gleiche Anerkennung (s. dazu Wellhausen 37. Schwartz 1908 p. 157 f.). In Parenthese (wie 4 2 6 46) wird richtiggestellt, daß das Gebot der Beschneidung (trotz Lev 12 3) älter ist als Mose, schon aus der Väterzeit (οἱ πατέρες = die Erz-

väter wie Rm 9 5) stammt (Gen 17 10 21 4 Act 7 8 Rm 4 11). Zur Beschneidung am Sabbat s. GBeer Schabbath 1908 p. 103 ff. Dieselbe Beweisführung wie **23** bei R. Eleasar b. Asarja (Sabb. 132a; s. auch Strack-Billerbeck II 488): *Wenn schon bei der Beschneidung, bei welcher es sich bloß um ein Glied handelt, der Sabbat zurücktreten muß, um wieviel mehr ist dies bei der Lebensrettung der Fall;* vgl. Justin Dial. 27. Zur Phrase λύειν τὸν νόμον (I Esr 9 46 bedeuten die Worte: das Gesetzbuch aufschlagen) = das Gesetz aufheben vgl. außer den Beispielen bei Wettstein zu Mt 5 17 Dittenberger Syll.3 355 21 1219 12. Text von Nysa bei Diodor. Sic. Bibl. I 27 ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι. **24** ὄψις (sonst im NT — Jo 11 44 Apc 1 16 — „Gesicht") = das äußere Aussehen; vgl. I Reg 16 7 Jos. Bell. III 5 2. P. Oxy. 37 II 3. Lysias Orat. XVI 19 p. 147 ὥστε οὐκ ἄξιον ἀπ' ὄψεως, ᾧ βουλή, οὔτε φιλεῖν οὔτε μισεῖν οὐδένα, ἀλλ' ἐκ τῶν ἔργων σκοπεῖν. Zur Sache vgl. Lev 19 15 Dt 1 16. 17 16 18. 19 (Js 11 3). Da Jesus hier Dinge berührt, die zeitlich beträchtlich zurückliegen, und seine Zuhörer ohne weiteres so behandelt, als hätten sie jenes Wunder am Teich erlebt, lag es nahe, 7 15—24 in den Zusammenhang des 5. Kapitels zu verweisen und zu erklären, der ursprüngliche Platz der Verse sei etwa hinter 5 47 gewesen. Aber sie verstehen sich auch an ihrer jetzigen Stelle, an der sie durch die Beziehung von **25** auf 19. 20 festgehalten werden. Jo denkt eben mehr an seine Leser, die kurz zuvor von diesen Dingen Kenntnis genommen haben, als an die Hörer der Rede. S. auch zu 10 26 11 37. Ἱεροσολυμείτης im NT nur noch Mc 1 5; aber s. IV Macc 4 22 18 5 Jos. Ant. XII 5 3 u. s. Ueber μήποτε **26** s. das zu 4 29 über μήτι Gesagte und vgl. Judc 3 21. ἄρχοντες s. zu 3 1. Nähere Ueberlegung läßt **27** die Annahme bezüglich der Oberen untunlich erscheinen. Zu der Meinung, daß über der Herkunft des Christus ein Dunkel schwebt, s. 1 31. Jesus reagiert **28** sofort auf die Reflexion der Leute, als wäre sie an ihn gerichtet gewesen. Er gibt zu, daß sie ihn kennen und wissen, woher er ist, bestreitet dann aber mit einem dritten καί (= und doch; vgl. 1 10), von sich selbst hergekommen zu sein (zu ἀπ' ἐμαυτοῦ vgl. 5 19. 30 7 17 f. 8 28. 42 14 10). Vielmehr hat er einen wahrhaftigen Absender (zu ἀληθινός vgl. 1 9). Da die Jerusalemiten aber diesen nicht kennen, so ist ihnen im höheren Sinne auch die Herkunft Jesu unbekannt und ihre Argumentation gegen seine Christusschaft hinfällig. Ueber κράζειν s. zu 1 15 und vgl. 7 57. In der Zusammensetzung mit ἐπιβάλλειν **30** ist der Plural τὰς χεῖρας die Regel; vgl. 44 Esth 6 2 Mc 14 46 Mt 26 50 Lc 20 19 21 12 Act 4 3 5 18 12 1 21 27. Pap. Lugd.-Bat. I G 19 H 26. Doch auch der Singular kommt vor; vgl. Gen 22 12 Aristoph. Nub. 933; Lysistrata 440. Zur ὥρα vgl. 8 20 13 1 7 6. 8 2 4. Aus der Volksmenge, die noch eben Jesus für besessen erklärt hat 20, bekennen **31** viele ihren Glauben an Jesus als den Christus, und zwar wegen seiner vielen Wunder, trotz des ἓν ἔργον 21. So kommt es im folgenden zu einem vergeblichen Versuch der jüdischen Obrigkeit, Jesus unschädlich zu machen. Die Pharisäer regen ihn an **32**, und das plötzlich in Erscheinung tretende Synedrium (das bedeutet οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι 45 11 47. 57 18 3; s. zu 1 21) sendet seine Organe aus. Wie 28 zu dem Unglauben der Jerusalemiten, so nimmt Jesus **33** auch zu den Maßnahmen des Synedriums Stellung mit der, an die „Juden" 35 gerichteten, Erklärung, daß sein baldiger Tod Heimkehr zum Vater bedeute. Aber so wenig seine Gegner seine Herkunft kennen, so wenig werden sie **34** ermitteln, wo er hingeht, noch gar ihm zu folgen vermögen. ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε (vgl. die alttestamentlichen Muster Hos 5 6 Dt 4 29 Js 55 6; zu χρόνον μικρόν Js 54 7) weist auf eine Zeit, da die Juden einen himmlischen Helfer heiß ersehnen werden. Es ist dabei wohl weniger an den jüdischen Krieg (vgl. Lc 17 22 19 43. 44 21 20—24), als an das Gericht zu

35 Da sagten die Juden zueinander: wohin will er denn gehen, daß wir
ihn nicht finden sollen? Er will doch nicht in die Diaspora der Hei-
36 den gehen und die Heiden lehren? Was ist das für ein Wort, das er
sprach: ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin,
37 könnt ihr nicht hinkommen? An dem letzten Tage, dem großen des
Festes stand Jesus da und rief also: wenn jemand dürstet, der komme
38 zu mir und trinke. Wer an mich glaubt (,der wird erleben, daß es so
zugeht,) wie die Schrift gesagt hat: »Ströme werden aus seinem (des
39 »Erlösers) Leibe fließen lebendigen Wassers«. Dabei aber dachte er
an den Geist, den, die zum Glauben an ihn kamen, empfangen sollten.
Denn noch gab es keinen Geist, weil Jesus noch nicht zur Herrlichkeit

---

denken. ὅπου εἰμί (wofür syr$^{s\,c}$ mit wenigen Begleitern ὅπ. εἶμι haben) in futurischer Bedeutung auch 12 26 14 3 17 24. Zum ganzen Satz vgl. die Parallelen 13 33 8 21. Anders als 8 22 deuten **35** die Juden das ihnen rätselhafte Wort auf Absicht, die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων zu besuchen. An sich könnte der Genitiv das Volk bezeichnen, das zerstreut wohnt (vgl. Js 49 6 II Esra 11 9 Ps 146 2 II Macc 1 27). Sachlich ist das hier unmöglich, trotz Chrysostomus p. 297^{d} = Catene p. 268 24. Nach festem Sprachgebrauch bezeichnet διασπορά die in der Heidenwelt zerstreute Judenschaft (vgl. außer den eben zitierten Stellen Dt 28 25 Ps Sal 8 34 f.), auch das Gebiet, in dem sich die Versprengten befinden (Judith 5 19 ἀνέβησαν ἐκ τῆς διασπορᾶς). Die Vermutung der Juden geht dahin, Jesus werde die unter den Heiden — das bedeutet hier Ἕλληνες; s. 12 20 und zu dieser Stelle — verstreut lebenden Juden aufsuchen und sich dort mit den Unbeschnittenen einlassen. Das konsekutive ὅτι auch 14 22; vgl. Hebr 2 6 = Ps 8 4 Gen 20 9 Jud 14 3 I Reg 20 1 III Reg 18 9 Pelagia ed. Usener 20 τί διδοῖς τοῖς ἀμνοῖς σου, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχουσιν; Der letzte Tag **37**, zu dem wir von der Mitte des Festes 14 überspringen, ohne daß die Kontinuität der Handlung preisgegeben würde (vgl. 32 mit 45), ist wohl nicht der 7. (s. zu 14), wie Zahn 388 f. meint, sondern der 8., der sabbatgleich durch Festversammlung gefeiert wurde (Lev 23 36 Num 29 35 Jos. Ant. III 10 4; eine andere Erklärung auf Grund von Sukka 55^{b} bei Merx 150 f.). Ob die Sitte der Wasserspende am Laubhüttenfest, die weder das AT noch Josephus kennen, die vielmehr erst im Talmud vorkommt, den Anknüpfungspunkt für die folgende Rede abgab, ist mindestens höchst zweifelhaft. Zum Trinken diente das in jenen Tagen feierlich aus dem Siloah geschöpfte Wasser jedenfalls nicht. Und was Jesus sagt, ist zunächst nichts anderes, als was wir ähnlich schon 4 14 6 35 vernommen haben. Eine neue Note käme erst hinzu, wenn **38** das αὐτοῦ auf den Gläubigen zu deuten wäre. Dann würde der Sinn sein, daß wer bei Jesus trinkt, nicht nur für sich selbst Vorteil hat, sondern ein Quell des Segens auch für andere wird. Doch dieser Gedanke ist nicht nur neu, führt nicht nur über 4 14 6 35 hinaus, er erscheint auch dem Zusammenhang wenig angemessen, der sowohl in v. 37 wie in v. 39 an Jesus als den Spender denkt. Was zunächst die Einzelheiten betrifft, so könnte ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ wohl noch zum Vorhergehenden gehören. Besser aber beginnt man damit den neuen Satz und faßt die Worte als Nominativus absolutus nach Art von 6 39 8 45 15 2 17 2. Vgl. Act 7 40. Aelian Nat. anim. IV 36 ἡ τῶν Ἰνδῶν γῆ φασὶν αὐτὴν οἱ συγγραφεῖς πολυφάρμακον εἶναι VI 55; Var. hist. II 13. Das καθὼς εἶπεν ἡ γρ. gehört dann aber nicht zu den Anfangsworten, als sei von schriftgemäßem Glauben die Rede. So verstand Chrysostomus t. VIII p. 299^{d} = Catene 269 11 (ebenso

Isho'dad) und gab auch das Motiv an: καὶ ποῦ εἶπεν ἡ γραφή, ὅτι ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος; οὐδαμοῦ. τί οὖν ἐστιν „ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή"; ἐνταῦθα ὑποστίξαι δεῖ, ἵνα ᾖ τὸ „ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσι" τῆς αὐτοῦ ἀποφάσεως. Trotzdem die Begründung stimmt und keine der Schriftstellen, an denen man das Zitat gesucht hat, ausreicht (Js 43 20 44 3 55 1 58 11 Ez 47 1—12 Joel 2 38 3 18 Zach 13 1 14 8 Cant 4 15), ist der Vorschlag doch nur Verlegenheitsauskunft. Es handelt sich um einen als Schriftstelle gewerteten Spruch apokrypher Herkunft, den wir ebensowenig wie I Cor 2 9 oder Eph 5 14 heute genau zu identifizieren mehr imstande sind. Daß hier überliefertes Gut vorliegt, ergibt sich auch aus dem Umstand, daß der Evangelist 39 ausdrücklich eine Deutung zufügen zu müssen meint. Haben wir es nun aber mit einem festgeprägten und so übernommenen Satz zu tun, so braucht das αὐτοῦ keineswegs — was sonst das Gegebene wäre — auf ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ bezogen zu werden. Vielmehr müssen wir das „Schrift"wort aus dem ganzen Zusammenhang, dem es dienen soll, erklären. In ihm ist aber offenbar nur von Jesus als dem Uebermittler des Trunkes die Rede. Auf ihn also muß das αὐτοῦ nach Meinung des Evangelisten gehen. Das „wer an mich glaubt" nimmt das „der komme zu mir" 37 wieder auf. Und das „und trinke" dort findet in dem „Schrift"wort sein Gegenstück. Wir haben 38 demnach etwa so, wie es oben versucht wurde, paraphrasierend wiederzugeben. Mit der Deutung des αὐτοῦ auf Christus treffen wir uns mit den pseudocyprianischen Traktaten de rebapt. 14 und de montibus Sina et Sion 9. Dagegen gehört eine Stelle aus dem Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienne über den Märtyrer Sanctus (b. Euseb. H. e. V 1 22) nicht hierher. Es lautet da ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος. Daß wir es dabei nicht mit einem, wenn auch freien, Zitat aus Jo 7 38 zu tun haben, zeigt der Gebrauch ganz anderer Vokabeln (πηγή für ποταμοί, νηδύς für κοιλία), vor allem jedoch der Umstand, daß der Märtyrerbericht dem Satz einen ganz anderen Sinn gibt, als Jo. Er denkt nicht an ein Trinken aus der himmlischen Quelle, sondern läßt das Lebenswasser als einen kühlen Tau, die Glut der Qualen löschend und den Gepeinigten stärkend, herabfallen. Aber freilich ist die beiderseits vorliegende Idee, daß Lebenswasser aus dem Leibe des Erlösers hervorbricht zum Nutzen der Seinen, so eigentümlich, daß wir auch nicht jede Beziehung zwischen dem Evangelium und dem gallischen Schreiben leugnen können. Nur werden beide auf einen gemeinsamen hinter ihnen liegenden religiösen Sprachgebrauch zurückleiten. Einzigartig und anderweitig m. W. unbezeugt ist die Vorstellung, daß das Wasser aus dem Leibe des Heilands kommt. Vielleicht darf man darauf hinweisen, daß die Babylonier die Flußgötter gern als die Bringer des Lebenswassers darstellen, auch in der Form, daß der Strom des Lebens der Gottheit aus der Schulter oder dem Leibe hervorbricht (Greßmann D. Religion in Gesch. u. Gegenwart V 1913, 1849). Den das Lebenswasser spendenden Erlöser haben wir auch sonst. Mand. Lit. S. 12 Lidzb. wird Manda d'Haije als *„der Sprudel des Lebens"* angerufen, S. 130 mit *du bist der Quell* angesprochen. S. 62 f. lautet es: *Lebendes Wasser bist du, du bist aus einem hehren Ort gekommen, hast dich aus dem Hause des Lebens ergossen.* S. 77: *Dies ist der Quell des Lebens, der aus dem Ort des Lebens emporsprudelte, damit wir aus diesem Quell des Lebens trinken.* Od. Sal. 30 *Schöpfet euch Wasser aus der Lebensquelle des Herrn . . . Kommt, all ihr Dürstenden und nehmt den Trunk! . . . Selig, die aus ihr getrunken haben.* Vgl. 6, bes. v. 10 ff. 12 1 f. und Jer 2 13 17 13 Js 12 3 Ps 35 10. Die Vokabel κοιλία macht dem Evangelisten den Uebergang zum

40 eingegangen war. Aus der Volksmenge nun sagten welche, die diese
41 Reden gehört hatten; das ist wahrhaftig der Prophet. Andere sagten:
das ist der Christus. Wieder andere sagten: der Christus kommt doch
42 nicht aus Galiläa? Hat nicht die Schrift gesagt, daß der Christus aus
dem Samen Davids und aus dem Dorfe Bethlehem, wo David war,
43 kommt? Da entstand um seinetwillen eine Spaltung in der Volksmenge.
44 Einige von ihnen aber wollten ihn fangen; doch keiner legte Hand an
45 ihn. Da kamen die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern,
46 und die sagten zu ihnen: weshalb habt ihr ihn nicht hergeführt? Die
Diener antworteten: noch niemals hat ein Mensch so geredet wie dieser
47 Mensch redet. Da antworteten ihnen die Pharisäer: ihr seid doch nicht
48 auch verführt worden? Ist etwa einer von den Oberen zum Glauben
49 an ihn gekommen oder von den Pharisäern? Aber dieser Pöbel, der
50 das Gesetz nicht kennt — verflucht sind sie! Nikodemus, einer von
51 ihnen, sagte zu ihnen: richtet denn unser Gesetz einen Menschen,
52 ohne ihn zuvor gehört und ermittelt zu haben, was er tut? Sie ant-
worteten und sagten zu ihm: du bist doch nicht auch aus Galiläa?
Forsche und sieh, daß aus Galiläa kein Prophet ersteht.

bildlichen Verständnis verhältnismäßig leicht. Sie bezeichnet wohl den Menschenleib vorwiegend in Hinblick auf die Funktionen der Fortpflanzung und Ernährung: 1. Mutterleib Gen 25 28 Dt 28 4. 11 Jud 16 17 Job 1 21 Ruth 1 11 Mt 19 12 Lc 1 15. 41 f. 44 2 21 11 27 23 29 Jo 3 4 Act 3 2 14 8 Gal 1 15 Epictet II 16 43 III 22 74, das Fortpflanzungsorgan überhaupt II Reg 7 12 Sir 23 6. 2. Verdauungsapparat im weitesten Umfang Jer 51 34 Ez 3 3 Sir 36 23 Mt 12 40 15 17 (= Mc 7 19) Lc 15 16 I Cor 6 13 Apc 10 9. 10. Vgl. Rm 16 18 Ph 3 19. Daneben gibt es aber auch Stellen, an denen κοιλία das Geheimste im Menschen als Sitz seines inneren Lebens bedeutet: Job 15 35 Prov 18 20 20 21. 24 Sir 19 12 51 21. Gelegentlich kommt καρδία als Variante neben κοιλία vor: Cod. A zu Apc 10 9 Hab 3 16 Ps 39 9. Mit Beziehung auf die letztere Stelle Chrysostomus p. 299 ^{1} = Cat. 269 9 κοιλίαν ἐνταῦθα τὴν καρδίαν φησί, καθάπερ καὶ ἀλλαχοῦ φησι· καὶ τὸν νόμον σου ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου. Den Geist, den das lebendige Wasser bildlich darstellt (vgl. Joel 2 28 = Act 2 17. 33 10 45 Js 44 3 Ez 36 25 Rm 5 5 Tit 3 5. 6), empfangen die Gläubigen erst nach der Verherrlichung Jesu. δοξάζειν = mit δόξα umkleiden (vgl. Hen 51 3) von Jesus wie 12 16. 23. 28 13 31. 32 16 14 17 1. 5. 10. Die Vorstellung, daß der Spendung des Geistes die Erhöhung des Sohnes vorausgehen müsse (vgl. auch 14 26 16 7 20 22), wie Lc 24 49 Act 1 5. 8 1 1—11. 33. Zum Verhältnis von Christus und hl. Geist bei Jo vgl. HHoltzmann Nt. Theol.^{2} II 512–516. **40—44** schildert den Eindruck der Worte Jesu auf das Volk. Mehrere Gruppen werden unterschieden. Die einen halten ihn für den Propheten (s. Exkurs zu 1 21), andere für den Christus (vgl. 31), eine Meinung, die wieder andere auf Grund der Schrift (II Reg 7 12 f. Micha 5 1 Js 11 1 Jer 23 5 Ps 88 5, vgl. Mt 2 5. 6 22 42) bekämpfen. Wie 1 45. 46 Nazaret als Geburtsort, so gilt hier Galiläa als Vaterland. Vgl. 4 44. Zu σχίσμα vgl. 9 16 10 19. Ob 44 zu den drei bisher charakterisierten Gruppen noch eine vierte gesellen will, oder ob die τινές hier mit den **45** zurückkehrenden Dienern (die Rückkehr erfolgt jetzt, trotzdem die Aussendung schon ein paar Tage zurückliegt; vgl. 32. 37) gleichzusetzen sind, bleibt unklar. Die Antwort der Diener **46** erinnert an das Versagen der von Marius zur Ermordung des Redners Marcus

Antonius ausgesandten Soldaten bei Plutarch Marius 44 p. 431 οἱ δὲ στρατιῶται διὰ κλιμάκων ἀναβάντες εἰς τὸ δωμάτιον καὶ θεασάμενοι τὸν Ἀντώνιον ἄλλος ἄλλον ἐπὶ τὴν σφαγὴν ἀνθ' ἑαυτοῦ παρεκάλει καὶ προυβάλλετο. τοιαύτη δέ τις ἦν, ὡς ἔοικε, τοῦ ἀνδρὸς ἡ τῶν λόγων σειρὴν καὶ χάρις, ὥστε ἀρξαμένου λέγειν καὶ παραιτεῖσθαι τὸν θάνατον ἄψασθαι μὲν οὐδεὶς ἐτόλμησεν οὐδὲ ἀντιβλέψαι, κάτω δὲ κύψαντες ἐδάκρυον ἅπαντες. Zu πεπλάνησθε **47** vgl. 12. **49** sind zwei Sätze ineinander geschoben. Mit dem auf die Frage 48 zu erwartenden: „(nein,) sondern nur der Pöbel glaubt an ihn" verbindet sich das Urteil über diesen. Ueber das wegen Gesetzesunkenntnis verfluchte Volk (עַם הָאָרֶץ) vgl. Strack-Billerbeck II 494 ff. Merx 172 ff. Pirqe Ab. II 5 Fiebig p. 7 *Er* (d. h. Hillel) *pflegte zu sagen: es gibt keinen Ungebildeten, der die Sünde fürchtete; kein 'am hā'āreẓ ist fromm.* Deshalb verfällt ein solcher dem göttlichen Fluch Dt 27 26. ἐπάρατος fehlt in der griechischen Bibel, wo dafür ἐπικατάρατος steht (Dt 27 26 28 16 Ps 118 21 Sap 3 12 14 8 IV Macc 2 19; vgl. Gal 3 10. 13), findet sich aber in der Profangräzität (auch Dittenberger Syll.^{3} 799 23). Das Verbum ἐπαρᾶσθαι Dittenberger Syll.^{3} 1176; Or. inscr. 532 28. Der dem Leser aus 3 1 ff. bekannte Nikodemus wird **50** von der überwiegenden Masse der Zeugen als ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον mit und ohne νυκτός charakterisiert. S fehlt der Passus, der sich leicht als späterer Zusatz aus 19 39 versteht, für dessen Weglassung jedoch kein einleuchtender Grund geltend zu machen ist. Der νόμος ist **51** persönlich gedacht, wie Rm 3 19 und die γραφή Gal 3 8. Vgl. Inschriften von Magnesia (ed. Kern 1900) 92 a 11 πάντων συντελεσθέντων ὧν ὁ νόμος συντάσσει, ähnlich b 16. GThieme Die Inschriften von Magnesia 1905 p. 30. Zu dem Grundsatz, auf den sich Nikodemus beruft, vgl. Dt 1 16. 17 17 4 Jos. Ant. XIV 9 3; Bell. I 10 6. Neben dem glänzend bezeugten ἐγείρεται **52** findet sich bereits bei syr$^{s\,c}$ ἐγήγερται. Sollte das ursprünglich, aber beseitigt worden sein, weil man dann das ἐραύνησον nur auf Schriftforschung (vgl. 5 39) beziehen zu können meinte, das AT aber der aufgestellten Behauptung widersprach (IV Reg 14 25)? Die Präsensform erlaubt es, von der Vergangenheit abzusehen, und ἐραυνᾶν braucht mit der Schrift nichts zu tun zu haben; vgl. IV Reg 10 23 ἐρευνήσατε καὶ ἴδετε κτλ. — Die zuletzt beschriebenen Szenen erweisen die Machtlosigkeit des Judentums gegenüber dem durch seinen Geistesbesitz als göttlich legitimierten Christentum. Trotz des Terrors und des ungesetzlichen Vorgehens der jüdischen Obrigkeit gewinnt die neue Religion Boden unter den Juden, und zwar nicht nur bei dem verachteten Pöbel, sondern ebenso in den Kreisen der Vornehmen und Gebildeten, die sich in Nikodemus verkörpern.

7 53—8 11 Die Ehebrecherin. Die Textgeschichte lehrt, daß diese Perikope nicht zum ursprünglichen Bestand des 4. Evangeliums gehört haben kann. Zwar die überwiegende Mehrzahl der Minuskeln hat sie, jedoch nicht durchweg an der Stelle, wo wir sie heute zu lesen gewohnt sind, vielmehr die sog. Ferrargruppe (13. 69. 124. 346. 543) hinter Lc 21 38, die Min. 225 hinter Jo 7 36, andere (im Verein mit armenischen Handschriften) am Schluß von Jo, wie auch einzelne Vertreter der georgischen Uebersetzung hinter Jo 7 44. Unter den Unzialen begegnet das Stück erstmalig in D, dann in FGH. Auch in vielen Codd. it (aber z. B. nicht in a f l q) und in vulg findet es sich. Daß es aber im Abendland von Anfang an im Evangelium gestanden hätte, läßt sich angesichts des ehernen Schweigens von Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Juvencus und Hilarius schwer glauben, trotz der gegenteiligen Meinung des Ambrosius Epist. 26 2 und Augustin de coniug adult. 2 7. Hieronymus (c. Pelag. II 17 *in ev. secundum Joh. in multis et graecis et latinis codicibus invenitur de adultera muliere* etc.) bestätigt die Unklarheit der Sachlage für den Okzident, während seine Behauptung bezüglich der „vielen" griechischen Handschriften dem Zweifel Raum läßt. Fehlt die Perikope doch in SABC. Weder

53 8 [Und sie gingen ein jeder in sein Haus. Jesus aber ging auf den Oel-
2 berg. In der Frühe aber begab er sich wieder zum Tempel, und das ganze
3 Volk kam zu ihm, und er setzte sich und lehrte sie. Es bringen aber die
Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau zu ihm, die beim Ehebruch
ergriffen war, stellen sie in die Mitte und sagen zu ihm: Meister, diese
5 Frau ist auf frischer Tat beim Ehebruch ergriffen worden. Im Gesetz
6 hat Mose geboten, solche zu steinigen. Was sagst denn du dazu? Jesus
aber bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde.
7 Als sie ihn aber hartnäckig weiterfragten, richtete er sich auf und sagte:
wer von euch schuldlos ist, mag als erster einen Stein auf sie werfen.

Origenes, noch Eusebius, Chrysostomus, Theodor, Cyrill Alex., Nonnus und Theophylakt lesen den Abschnitt im Johannesevangelium. Die Catenen übergehen ihn. Und Euthymius, der erste griechische Ausleger, der sich mit ihm beschäftigt, sagt: χρὴ δὲ γινώσκειν ὅτι τὰ ἐντεῦθεν κτλ. παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται. διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη. Vgl. auch die auf die Perikope bezügliche ablehnende Unterschrift unter Jo in der dem 10. Jahrhundert angehörigen Minuskel 1582 (Gregory Textkritik III 1909 p. 1160). Gleich abweisend verhalten sich die östlichen Versionen, die syrischen (Tatian syr$^{s\,c}$, Urgestalt der Pesch. Erst seit dem VI Jahrhdt. gibt es Uebersetzungen des Stückes; vgl. ENestle PRE^3 III 174. Doch Isho'dad ignoriert es), die gothische, die ägyptischen (doch vgl. Merx p. 185 f.). — Zwingt uns dieser Befund, die Geschichte als ursprünglichen Bestandteil von Jo abzulehnen, so ist damit über ihr Alter noch nichts ausgesagt. Von Papias schreibt Eusebius H. e. III 19 17: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Schon Rufin hat das von der Ehebrecherin verstanden und die vielen Sünden durch *adultera* ersetzt. Ein sicheres Zeugnis für die Existenz der Erzählung im III Jahrhundert ist die syrische Didaskalia 7 ed. Achelis-Flemming (TU XXV 2, 1904) p. 38 f. = Const. ap. II 24: *Wenn du (o Bischof) aber den Reuigen nicht aufnimmst, weil du unbarmherzig bist, so sündigst du wider Gott den Herrn, weil du unserem Heiland und Gott nicht gehorchst, zu tun, wie auch er getan hat an jener Sünderin, die die Aeltesten vor ihn hinstellten und, indem sie ihm das Gericht überließen, davongingen. Er aber, der die Herzen erforscht, fragte sie und sprach zu ihr: haben dich die Aeltesten verurteilt meine Tochter? Sie erwiderte ihm: nein Herr. Da sprach er zu ihr: gehe hin, auch ich verurteile dich nicht.* Aus Jo oder einem anderen der kanonischen Evangelien hat die Didaskalia das nicht geschöpft (s. Zahn 715). Da sie aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch das Petrusevangelium benutzt hat, so könnte hier die Heimat der Perikope zu suchen sein. Andere denken lieber an das Hebräerevangelium (s. oben das Papiaszitat) oder irgendeine Form der synoptischen Ueberlieferung, zu der unser Stück in sachlicher wie sprachlicher (Fortbewegung durch δέ, nirgends das jo. οὖν) Hinsicht gehört. Zwischen Mc 12 17 und 18 = Mt 22 22 und 23 = Lc 20 26 und 27 wäre ein guter Platz. Begreiflich ist, daß der Aufnahme der Geschichte in den Kanon Bedenken entgegenstanden. Augustin weist auf ein solches hin: *peccandi impunitatem dari mulieribus* (de coniug. adult. 2 7). Jesus erschien schwerster Sünde (der Ehebruch führt zur Verdammnis I Cor 6 9 Gal 5 19 Hebr 13 4 [s. zu dieser Stelle] Didaskalia 1 Act. Thom. 84. Ehebruch der Grund zu allem Bösen 126. II Clem 6 4) gegenüber allzuschnell zur Verzeihung geneigt. Wie wollte das Christentum bei der laxen Auffassung der damaligen Welt (vgl. z. B. Seneca de beneficiis I 9 3 III 16 3. Ovid Amor. 1 4. Cassius Dio LXXVI 16) gegen den Ehebruch mit Erfolg vorgehen, wenn der Meister sich so verhielt? Schwieriger ist die Frage zu lösen, wie die Perikope

an ihren jetzigen Ort gekommen ist. Vielleicht hat die Tatsache, daß Papias, der ἀκουστὴς Ἰωάννου (Irenäus V 33 4), sie aufbewahrt hat, ihre Zufügung zum Johannesevangelium herbeigeführt. Vielleicht auch wurde das isolierte Stück zunächst an den Schluß der Evangelien gestellt und so das Mißverständnis erzeugt, als gehöre es zu dem letzten derselben. Innerhalb des 4. Evangeliums aber empfahl sich der Platz, den das Stück heute einnimmt, durch die unmittelbare Nähe von 15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα. — Der Kompliziertheit der Geschichte dieser Perikope entspricht die Vielgestaltigkeit ihrer Textüberlieferung. Es gibt auffallend viele Varianten, im Grunde zwei erheblich auseinandergehende Rezensionen. Die durch vSoden Die Schriften des NTs I 1, 1902 p. 486—524 versuchte Textherstellung hat Bedenken wachgerufen (HLietzmann Zeitschr. für d. neutest. Wissensch. 1907 p. 34—47), die vSoden entkräften zu können glaubte (ebenda p. 110—124), ohne den Widerspruch zum Schweigen zu bringen (ebenda 234—237).

53 soll vielleicht nur zur Einfügung des Stückes in die neue Umgebung dienen, kann freilich auch aus altem Zusammenhang stammen und ist dann seiner ursprünglichen Bedeutung nach für uns undurchsichtig. Der bei Jo sonst nicht mehr vorkommende Oelberg **VIII 1** ist Lc 21 37 22 39 der gewöhnliche nächtliche Aufenthaltsort Jesu während seiner letzten Lebenstage in Jerusalem. ὄρθρου **2** wie Lc 24 1 Act 5 21 statt πρωΐ Jo 18 28 20 1, λαός synoptisch für das jo. ὄχλος. Der, fast wörtlich mit Mc 2 13 übereinstimmende, Passus καὶ πᾶς ὁ λ. — αὐτούς fehlt in einigen Min., von καὶ καθίσας an in D. Die γραμματεῖς (von einigen Zeugen ausgelassen, während andere sie durch ἀρχιερεῖς ersetzen) καὶ οἱ Φαρισαῖοι **3** treten verbunden im Jo sonst nicht, um so häufiger bei den Synoptikern auf. Zu γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην vgl. Epictet II 4 1. BGU 1024 III 11 πρός τινα γυναῖκα καταλημφθεῖσαν ὑπὸ τοῦ ἐδικημένος (d. h. ἠδικημένου) μετὰ μοίχου. Zu dem, zunächst vom Diebstahl (φώρ = fur) gebrauchten, ἐπ' αὐτοφώρῳ **4** vgl. außer den Beispielen bei Wettstein, worunter Jos. Ant. XV 3 2 XVI 7 5 Philo Spec. leg. III 52 p. 308, besonders Aelian Nat. an. XI 15 μοιχευομένην γυναῖκα ἐπ' αὐτοφώρῳ καταλαβών. In **5** wäre λιθοβολεῖν synoptisch (Mc 12 4 Mt 21 35 23 37 Lc 13 34 Act 7 58 f. 14 5), während das von D bevorzugte λιθάζειν wie ein Eindringling aus Jo 10 31—33 11 8 anmutet. Dt 22 23. 24 wird die Strafe der Steinigung ausdrücklich nur für den Fall anbefohlen, daß eine verlobte Braut sich in der Stadt vergeht. Man wollte daher das τὰς τοιαύτας auf diese spezielle Kategorie deuten (zuletzt REisler Ztschr. f. d. nt. Wissensch. XXII 1923, p. 307 2). Aber die Todesstrafe drohte allen Ehebrecherinnen Lev 20 10 Dt 22 22 Susanna 45 und im Gesetz kommt als Todesstrafe nur die Steinigung zur Anwendung (Benzinger PRE^3 VI 579 59, vgl. EKönig ebenda XVIII 793). Vgl. Ez 16 38. 40. Die Worte **6** τοῦτο δέ — κατηγορεῖν αὐτοῦ, die D bereits 4 gebracht hat, könnten ein Zusatz aus Jo 6 6 + Lc 6 7 sein. Das Versuchliche (vgl. Mc 8 11 10 2 Mt 16 1 19 3 22 35 Lc 11 16) liegt wohl in der Erwartung, daß Jesus im Gegensatz zu Moses zur Milde geneigt sein werde. Die Geste Jesu drückt stilles Nachsinnen oder Ablehnung der Frage (vgl. Lc 12 13. 14) aus (anders Eisler, der auf Jer 17 13 verweist). Zu **7** ἐπέμενον ἐρωτῶντες vgl. Blaß^5-Debr. § 414 1, Act 12 16 und P. Oxy. 128 ἐπιμένει λέγων. Jesus faßt die Frage nicht juristisch, sondern sittlich und schiebt die Entscheidung den Anklägern zu, indem er sie zu Verhör und Urteilfällung gegenüber der eigenen Person zwingt. Dabei ist ἀναμάρτητος nicht absolut zu nehmen, so daß an Job 14 4 15 14 I Esra 4 37 IV Esra 7 46 8 35 zu erinnern wäre und der Mensch überhaupt als Richter disqualifiziert würde. Vielmehr empfängt das Wort aus dem besonderen Fall einen bestimmten Inhalt. Vgl. Xenophon Cyrop. VII 5 84. Cicero Verr. III 4 *non modo accusator sed ne obiurgator quidem ferendus est is, qui, quod in*

8 9 Und aufs neue bückte er sich nieder und schrieb auf die Erde. Sie
aber, als sie das vernommen hatten, gingen davon einer nach dem
andern, die Aeltesten voran, und er blieb allein zurück mit der Frau,
10 wie sie da in der Mitte stand. Jesus aber richtete sich auf und sagte
11 zu ihr: Weib, wo sind sie? Hat dich keiner verurteilt? Sie aber sagte:
keiner, Herr. Jesus aber sagte: auch ich verurteile dich nicht; geh,
von nun an sündige nicht mehr.]

12 Da redete Jesus wieder zu ihnen und sprach: ich bin das Licht
der Welt; wer mir folgt, wird nimmermehr in der Finsternis wandeln,

altero vitium reprehendit, in eo ipse dereprehenditur. Zu ἁμαρτία und ἁμαρτάνειν im speziellen Sinn von geschlechtlicher Sünde und Ehebruch vgl. v. 3, wo D statt ἐν μοιχείᾳ vielmehr ἐπὶ ἁμαρτίᾳ hat, Lc 7 37. Aeschines Timarch. ed. Blaß § 183 eine Bestimmung Solons: τὴν γὰρ γυναῖκα, ἐφ' ᾗ ἂν ἁλῷ μοιχός, οὐκ ἐᾷ κοσμεῖσθαι, οὐδὲ εἰς τὰ δημοτελῆ ἱερὰ εἰσιέναι, ἵνα μὴ τὰς ἀναμαρτήτους τῶν γυναικῶν ἀναμειγνυμένη διαφθείρῃ. Cassius Dio ed. Boissevain II Fgm. 11 18. XXXVII 45 2. Diodor. Sic. II 4. Aelian Var. hist. IV 1 τὴν δὲ ἁμαρτάνουσαν ἐς ἕτερον συγγνώμης τυχεῖν ἀδύνατον ἦν. Das Imperfektum ἐξήρχοντο **9** schildert. εἷς καθ' εἷς wie Mc 14 19; s. dort und vgl. Pap. Lugd.-Bat. II X 1 22 ἓν καθ' ἕν. Nach ἀπὸ τῶν πρεσβ. hat D ὥστε πάντας ἐξελθεῖν, andere Zeugen ein ἕως τῶν ἐσχάτων (zur Breviloquenz der Verbindung dieser Worte mit ἀρξάμενοι vgl. Mt 20 8 Lc 23 5). Zu dem bei D und den alten Lateinern fehlenden καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι hinter οἱ δὲ ἀκούσαντες vgl. Philo de Josepho 48 p. 49 ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος; Spec. leg. III 54 p. 309, IV 6 p. 336, IV 40 p. 342. 8 12—59 Der Bruch Jesu mit dem Judentum. Ueber die Einschaltung 7 53—8 11 hinweg knüpft **12** an das 7. Kapitel an, und zahlreiche Bezugnahmen und Wiederholungen im folgenden zeigen, daß wir uns immer noch beim Laubhüttenfest befinden. Das πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν hält uns in der Nähe von 7 37 fest, und nach 8 20. 59 spielt die Szene weiter (7 14; vgl. zu 7 37) im Tempel. Auch das Selbstzeugnis Jesu (7 37) dauert fort, nur wechselt sein Inhalt. Mit ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου stellt sich Jesus als das Licht der Welt vor.

Der feierliche Ich-Stil ist für die Ausdrucksweise unseres Evangelisten kennzeichnend. Wir sind schon solchen Ich-Worten begegnet und werden sie immer wieder antreffen, 6 35—51 8 23—28 und 10 7—14 sich häufend: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι (4 26), ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (6 35), ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (6 41), ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (6 48; vgl. 51), ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί (8 23), ἐγώ εἰμι (8 24. 28 13 19 18 5. 6. 8), ἐγώ εἰμι ἡ θύρα (10 7. 9), ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός (10 11. 14), ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (11 25), ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (14 6), ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (15 1; vgl. 5). Vgl. auch 1 20 3 28. Man kann sich an das AT erinnert fühlen, besonders an das feierliche „Ich bin der Herr, dein Gott", mit dem sich Jahwe offenbart. Doch tritt der Ich-Stil im AT stark zurück (JKroll, Die christl. Hymnodik 1921 p. 65 2 = Beilage zum Verzeichnis der Vorlesungen von Braunsberg W.-S. 1921/22). Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß diese Ausdrucksform dem Griechentum angehört. Vielmehr kann es kein Zweifel sein, daß wir unhellenische, orientalische Formeln vor uns haben (Norden Agnostos Theos 1913, 177–201), deren Entstehung bis auf die alte babylonische und ägyptische Sakralsprache zurückreicht (Norden 207—220) und die ihr zähes Leben noch tief in der Kaiserzeit in den feststehenden Wendungen der Zauberschriften fristen (Zauberpap.: P. Lond. No. 46, 145 ff. Bd. I p. 69 f. P. Lugd. Bat. V VII 17 ff. = Dieterich in Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVI 807). Majestätisch führt sich die Gottheit ein ἐγώ εἰμι; und dann teilt sie

mit, was sie ist und als was sie verehrt zu sein wünscht. Vgl. den liturgischen Text des Isiskultes in der von Diodor. Sic. mitgeteilten Inschrift von Nysa und in der Inschrift von der Insel Ios (Inscr. Graec. XII, V 1 No. 14 = Dittenberger Syll.[3] 1267), beide mitgeteilt von Deißmann Licht vom Osten[4] 109—12. Hier reiht sich ein ἐγώ εἰμι ans andere. Die „Götter" oder „Göttersöhne" des Celsus sprechen (Orig. c. Cels. VII 9): ἐγὼ ὁ θεός εἰμι . . . ἥκω δέ . . . ἐγὼ σῶσαι θέλω. Hermet. Schr. I 6 lautet es als Worte des Poimandres: τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐγώ εἰμι Νοῦς, ὁ σὸς θεός. Od. Sal. 33 8 ff. *ich will in euch eingehen . . ich will euch weise machen . . ich bin euer Richter . . ich will meine Wege kundtun.* Die Peratenschrift mit dem Titel Προάστειοι (Hippol. Elench. V 14 10 Wendl.) beginnt (14 1) ἐγὼ φωνὴ ἐξυπνισμοῦ ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός. Apophasis des Simon Mag. bei Hippol. Elench. VI 14 7 Wendl. ἐγώ εἰμι ὁ πλάσσων σε ἐν μήτρᾳ μητρός σου. Im Martyr. Petri et Pauli 15 p. 132 Lipsius sagt Simon zu Nero ἐγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Vgl. Act. Thom. 32. In den Mandäischen Schriften sagt Recht. Ginza II 3 S. 57—61 Lidzb. der Lichtgesandte über sich selbst: *Der Gesandte des Lichts bin ich* 58 17. . . *Der Gesandte des Lichts bin ich* 58 23. . . *Der wahrhaftige Gesandte bin ich* 59 1. . . *Der Gesandte des Lebens bin ich* 59 15. . . Johannesbuch S. 44 27 Lidzb.: *Ein Hirte bin ich* . . 144 8 *Ein Fischer bin ich* . . 154 26. 202 28 ff.: *Der Schatz bin ich* (sich immer wiederholend). 240 17. Auf S. 43 25 ff. weitere Beispiele aus dem Ginza; dazu Recht. Ginza XI S. 251 L. Manichäische Fragmente aus Turfan II ed. FWKMüller 1904: M. liturg. S. 29 (dazu S. 108): *Dies in dem eigenen Liede Manis: Ich bin der erste Fremdling . . . Ich bin ein Herrschersohn.* Türkische Manichaica aus Chotscho II ed. Le Coq 1919: T. M. 180 (S. 5 f.): Der falsche Mithras wird auf der Erde erscheinen und sprechen: *Ich bin der wahre Gottessohn* (ebenso b. d. Mand. Recht. Ginza II 1 133 S. 47 Lidzb. vom falschen Messias: *Ich bin es, der aus Gott entstanden ist . . . Ich bin der Sohn Gottes . . . Ich bin der erste Gesandte*).

Jesus nennt sich hier, wie 9 5. 12 46, das Licht der Welt. Die Bezeichnung der Gottheit als das Licht schlechthin (1 4. 7—9. 12 35 f. 46), ist nicht alttestamentlich und ebensowenig eigentlich griechisch (Bousset Kyr. Chr.[2] 173), vielmehr in der „Gnosis" im weitesten Sinne des Wortes zu Hause (Bousset a. a. O. 174 2. 3. GPWetter „Ich bin das Licht der Welt": Beiträge zur Religionswissenschaft I 2, 1914, 171 ff. S. auch oben zu 1 4). Vor allem aber erscheint die Feststellung bedeutsam, daß auf dem gekennzeichneten Gebiet die rettende Gottheit, der himmlische Gesandte oder Erlöser den Titel oder Eigennamen „Licht" bekommt: Irenaeus I 29 1. Valentinianer b. Epiphanius XXXI 4 4 Holl. Excerpta ex Theod. 34. 40. 41, auch Act. Philipp. 18. 124. Hermet. Schr. I 6 p. 329 Reitzenstein Poimand. Od. Sal. 36 3 *ich ward der Leuchtende, der Sohn Gottes genannt.* Im Johannesbuch der Mand. S. 231 Lidzb. wird Manda d'Haije angeredet: *Komm, komm, du verborgener Glanz, und du Licht, das in der Welt brennt.* Mani wird als *die strahlende Leuchte* angesprochen (M. 32, Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1904, S. 62) oder auch als *das Licht* (M. 176 S. 61 f.). Damit gehört zusammen, daß Mithra seinen Verehrern als das von Ormuzd hervorgebrachte, alles durchdringende und belebende Licht, zugleich, weil Zeuge aller Gedanken, Worte und Werke, als der Repräsentant von Wahrheit, Gerechtigkeit und Treue galt (Windischmann Mithra: Abhandlungen f. die Kunde des Morgenlandes I 1857 p. 52 ff. Cumont Textes et monumentes figurés relatifs aux mystères de Mithra I 1899, 225). Hiermit ist die geschichtliche Grundlage für die Ueberzeugung der Christen, nur ihr Herr sei das Licht, gegeben. Erst in zweiter Linie mag auch die Beliebtheit mitgesprochen haben, deren sich in der Kaiserzeit in immer steigendem Maße die Sonnengötter erfreuen (vgl. Cumont D. oriental. Religionen 157. 299 88). Immerhin darf verwiesen sein auf Macrobius Saturnal. I 23 21 (ἥλιε

13 sondern das Licht des Lebens haben. Da sagten die Pharisäer zu
14 ihm: du zeugst von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr. Jesus
antwortete und sagte zu ihnen: auch wenn ich von mir selbst zeuge,
ist mein Zeugnis wahr; denn ich weiß, woher ich gekommen bin und
15 wohin ich gehe. Ihr aber wißt nicht, woher ich komme und wohin
ich gehe. Ihr urteilt fleischgemäß, ich fälle über niemanden ein Ur-
16 teil. Aber auch wenn ich ein Urteil fälle, ist mein Urteil voller Wahr-
heit, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der mich gesandt hat.
17 Auch in eurem Gesetz steht geschrieben, daß zweier Menschen Zeug-
18 nis wahr ist. Ich bin es, der von mir zeugt, und es zeugt von mir
19 der mich gesandt hat, der Vater. Da sagten sie zu ihm: wo ist dein
Vater? Jesus antwortete: ihr kennt weder mich noch meinen Vater;
würdet ihr mich kennen, so würdet ihr auch meinen Vater kennen.
20 Diese Worte sprach er beim Lehren im Tempel an der Schatzkammer.
Und keiner nahm ihn fest, weil seine Stunde noch nicht gekommen
21 war. Da sagte er wiederum zu ihnen: ich gehe hin, und ihr werdet
mich suchen und werdet an eurer Sünde sterben. Wo ich hingehe, da
22 könnt ihr nicht hinkommen. Da sagten die Juden: er wird sich doch
nicht selbst umbringen, daß er sagt: wo ich hingehe, da könnt ihr

παντοκράτορ, κόσμου πνεῦμα, κόσμου δύναμις, κόσμου φῶς) sowie auf den Umstand, daß Philo gelegentlich den λόγος mit der Sonne vergleicht: Somn. I 85 p. 633 ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον λόγον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος. . . παράδειγμα. S. auch 11 9. Was speziell die Ich-Form anlangt, in der Jesus das Licht der Welt zu sein bekennt, so ist einmal an den obigen Exkurs zu unserem Vers zu erinnern, sodann jedoch auch daran, daß diese spezielle Ausprägung des Ich-Stils auch sonst begegnet. Hermet. Schr. I 6 p. 329 Reitzenst. Poim. sagt Poimandres: τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐγώ und der von Alexander von Abonuteichos verkündete Gott Glykon offenbart sich im Hexameter εἰμὶ Γλύκων, τρίτον αἷμα Διός, φάος ἀνθρώποισι = *Glykon bin ich, ein Enkel des Zeus, ein Licht für die Menschheit.* Es scheint also eine feste Formel gegeben zu haben, in der der Gott sich vorstellt: ich bin das Licht. S. auch oben die Stelle Od. Sal. 36 3. (OWeinreich Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. XLVII 1921, 145 f.). Wer Jesus folgt, soll der Finsternis entnommen und mit dem Lichte des Lebens erfüllt sein. Ist doch das Licht, zu dem der Begnadete vordringt, wenn die letzten Hüllen fallen und er Gott als den sieht, der er ist, das Licht, das dann von der Gottheit auf ihn überströmt, das heil- und lebenspendende φῶς τῆς γνώσεως (Hermet. Schr. X 21. S. auch GPWetter a. a. O. 180 ff. und Exk. zu 6 69 am Ende). Jesus verkörpert dieses Licht, besitzt es in seiner absoluten Fülle. Deshalb kann er seinen Gegnern **13** — es sind dieselben „Pharisäer" wie 7 32. 45. 47, nur jetzt persönlich anwesend, um den Grundsatz 5 31 gegen Jesus zu kehren — **14** erklären, daß in seinem Fall auch die Selbstbekundung schlechthin wahr ist. Weiß er doch, woher er gekommen ist, und wohin er gehen wird (vgl. 3 13 ff. 6 33 ff. 7 28. 33 8 21—23). In der Tat umfaßt die Gnosis, die den Irdischen zum Gott macht, vor allem diese beiden Dinge: er muß seinen himmlischen Ursprungsort kennen und nicht nur wünschen, sondern fest davon überzeugt sein, daß er dahin zurückkehren wird. Wer von der Erkenntnis verlassen mattherzig sagt: οὐδὲν νοῶ, οὐδὲν δύναμαι, . . εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι, οὐκ οἶδα τίς ἤμην, οὐκ οἶδα τίς ἔσομαι, der hat mit Gott nichts zu

schaffen (Hermet. Schr. XI 21). Dagegen belehrt Poimandres den Propheten (Hermet. Schr. I 21 p. 334 f. Reitzenstein Poim.): φῶς καὶ ζωή ἐστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος. ἐὰν οὖν μάθῃς ἑαυτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ πιστεύσῃς ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις. Und auf die Frage, wie man zum Leben zurückkehren werde, antwortet er: φησὶ γὰρ ὁ θεός· „ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον". Vgl. auch IV 4. Epictet II 8 11 III 24 95 ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς μεμνημένος, τίς τ' ἐστὶ καὶ πόθεν ἐλήλυθε καὶ ὑπό τινος γέγονεν. Exc. ex Theod. 78. Act. Thom. 15. Bei den Marcosiern sagt der Tote, der mit den Weihen versehen gestorben ist, zu den Genossen des Demiurgen: ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμί und entgeht ihnen so (Irenaeus I 21 5). Vgl. GPWetter Ztschr. f. d. nt. Wissensch. XVIII 1917/18, 49—63. Die Juden läßt ihre Unkenntnis über Jesu wahre Heimat (vgl. 7 28. 29) **15** bezüglich seiner Person κατὰ τὴν σάρκα urteilen. Das ist aber nicht ohne weiteres = κατ' ὄψιν 7 24, sondern will das Urteil als ein solches bezeichnen, wie es in den Niederungen der Materie gefällt wird, da wo die Wahrheit keine Wirkungen ausübt. Vgl. die Hermet. Sprüche οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές (Stobaeus, Ecl. I p. 275 18), οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ, οὐδὲν γνώριμον ἐπὶ τῆς γῆς (276 6). Zur γνῶσις κατὰ σάρκα vgl. II Cor 5 16. Das ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα wie 3 17 12 47. Muß Jesus **16** trotzdem zum Richter werden (vgl. 5 22. 27. 30), so garantiert die Einheit mit dem Vater dafür, daß die Entscheidung ἀληθινή (BD; s. zu 1 9) oder ἀληθής (S; d. h. den Gesetzen der Wahrheit und dem Charakter des Absenders 26 entsprechend) ist. Nach **17** genügt der von Jesus bezüglich seiner Person geführte Beweis den Anforderungen des Gesetzes (die Wendung ἐν νόμῳ γέγραπται in der griechischen Gesetzessprache bereits des III vorchristl. Jahrhunderts; vgl. Inschriften von Magnesia 52 35 und Inscr. graec. insul. Maris Aegaei I ed. Hiller von Gaertringen 1895, 761 41), nämlich der Regel Dt 17 6 19 15. An diesen Stellen handelt es sich um die Bestrafung von Uebeltätern; doch vgl. Philo de poster. Caini 96 p. 243 ἅγιον δὲ πρᾶγμα δοκιμάζεται διὰ τριῶν μαρτύρων. Das Zeugnis des Vaters **18** liegt in den Schriften 5 37—39 und in den Werken, die er den Sohn tun läßt (5 39), vor. Auf die höhnische Frage nach dem zweiten Zeugen **19** antwortet Jesus, indem er die Gegner ihrer Stellung zu seiner Person wegen für unfähig erklärt, jenen zu erkennen. Vgl. 14 7—9 16 3. Der Abschluß **20** durch eine Ortsbestimmung wie 6 59. Ueber die Vokabel γαζοφυλάκιον s. zu Mc 12 41. Entsprechend der Bedeutung Schatzkammer (Esth 3 9 I Macc 3 28) dienen auch im Tempel τὰ γαζοφυλάκια (II Esra 22 44 Jos. Bell. V 5 2 VI 5 2) oder τὸ γαζοφυλάκιον (I Macc 14 49 II Macc 3 6. 24. 28. 40 4 42 5 18 II Esra 23 5. 7 Jos. Ant. XIX 6 1) zur Aufbewahrung der Besitztümer des Heiligtums (Strack-Billerbeck II 37 ff.), sind daher nicht allgemein zugänglich. ἐν deshalb = bei; vgl. εἰς 11 38. Zu 20^{b} vgl. 7 30. πάλιν **21** markiert wie 12 den Beginn eines neuen Redeganges. Er wiederholt zunächst 7 33. 34, wobei das negative καὶ οὐχ εὑρήσετε durch das positive, die Drohung steigernde, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε ersetzt wird. Vgl. dazu Dt 24 16 ἕκαστος ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ ἀποθανεῖται Ez 3 19 18 24. 26 Prov 24 9. ὅπου = ὅποι 13 33. 36 14 4 21 18 Jac 3 4 Epictet I 29 14 III 22 22 IV 1 18 7 14 u. ö. Auch die Antwort **22** bewegt sich im gleichen Gleise wie 7 35. Der Selbstmord wurde in Israel, soweit patriotische Motive im Spiel waren, nicht als unzulässig beurteilt: Judc 16 28 II Macc 14 37—46 Jos. Ant. XIV 13 10; Bell. I 13 10 VII 8 6. 7. Doch sagt andererseits Josephus in einer längeren Auseinandersetzung über den Selbstmord Bell. III 8 5 ἀλλὰ μὴν ἡ αὐτοχειρία καὶ τῆς κοινῆς ἁπάντων ζῴων φύσεως ἀλλότριον καὶ πρὸς τὸν κτίσαντα θεὸν ἡμᾶς ἐστιν ἀσέβεια . . . . τὸν δὲ θεὸν οὐκ οἴεσθε ἀγανακτεῖν,

23 nicht hinkommen? Und er sagte zu ihnen: ihr seid von unten her, ich
bin von oben her; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser
24 Welt. So habe ich euch denn gesagt: ihr werdet an euren Sünden
sterben. Denn, wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr an
25 euren Sünden sterben. Da sagten sie zu ihm: wer bist du? Jesus sagte
26 zu ihnen: was rede ich überhaupt zu euch! Vieles habe ich über euch
zu sagen und zu richten. Aber der mich gesandt hat, ist wahrhaftig,
und ich, was ich von ihm gehört habe, das rede ich in der Welt.
27 28 Sie verstanden nicht, daß er vom Vater zu ihnen sprach. Da sagte
Jesus: wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht habt, dann werdet ihr
erkennen, daß ich es bin und daß ich von mir aus nichts tue, sondern,
29 wie mich der Vater gelehrt hat, so rede. Und der mich gesandt hat,
ist mit mir. Er hat mich nicht allein gelassen, weil ich allezeit tue,
30 was ihm wohlgefällt. Da er dies redete, kamen viele zum Glauben
31 an ihn. Da sagte Jesus zu den Juden, die zum Glauben an ihn ge-

---

ὅταν ἄνθρωπος αὐτοῦ τὸ δῶρον ὑβρίζῃ; καὶ γὰρ εἰλήφαμεν παρ' ἐκείνου τὸ εἶναι καὶ τὸ μηκέτι εἶναι πάλιν ἐκείνῳ διδῶμεν. Die Unmöglichkeit, dem Selbstmörder zu folgen, beleuchtet der weitere Verlauf der Erörterung bei Josephus: ἆρ' οὐκ ἴστε, ὅτι τῶν μὲν ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον . . . καθαραὶ δὲ καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαί, χῶρον οὐράνιον λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον . . . ὅσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες, τούτων ἅδης μὲν δέχεται τὰς ψυχάς σκοτεινότερος, ὁ δὲ τούτων πατὴρ θεὸς εἰς ἐγγόνους τιμωρεῖται τοὺς τῶν πατέρων ὑβριστάς. διὰ τοῦτο μεμίσηται παρὰ θεῷ τοῦτο καὶ παρὰ τῷ σοφωτάτῳ κολάζεται νομοθέτῃ. τοὺς γοῦν ἀναιροῦντας ἑαυτοὺς παρὰ μὲν ἡμῖν μέχρις ἡλίου δύσεως ἀτάφους ἐκρίπτειν ἔκριναν. Ohne auf den Spott der Juden einzugehen, gibt Jesus **23** in einem zweigliedrigen, in beiden Hälften das gleiche aussagenden, Satz den Grund für sein Wort 21 an. Vgl. dazu 3 31 und den Gegensatz von γῆς θρέμμα und οὐρανοῦ βλάστημα bei Philo Quod deus sit imm. 181 p. 299. Die heidnische Naassenerpredigt (Hippol. Elench. V 7 38 Wendl. = Reitzenstein Poim. S. 89 f.) verteilt den Gegensatz von ἄνω und κάτω auf die Götter und Menschen. Nur eins kann **24** von dem nach 21 drohenden Geschick retten: der Glaube ὅτι ἐγώ εἰμι. Diese Worte stehen absolut, ohne daß angegeben würde, was Christus für den geforderten Glauben eigentlich sein müsse. Wir begegnen daher bei den Auslegern den verschiedenartigsten Ergänzungen. Da jedoch die gleiche Wendung 28 und 13 19 wiederkehrt, gewinnt man den Eindruck, daß wir es hier, wie so oft im Evangelium, mit einer geprägten Redensart zu tun haben. Js 43 10 heißt es von den Kindern Israel in Beziehung auf Jahwe ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι. Hier entspricht die Absolutheit des Ausdrucks der Absolutheit dessen, was er bezeichnen will. Auch in den Zauberpapyri stoßen wir auf das formelhafte ὅτι ἐγώ εἰμι (8. Buch Mose [= Pap. Lugd.-Bat. W VII 33. 39] p. 191 2. 9 Dieterich Abraxas). Es lehnt mit unüberbietbarer Entschiedenheit jede Konkurrenz ab und eignet sich deshalb besonders gut zur Bezeichnung der Gottheit, von der der Gläubige das Heil erwartet. Vgl. GPWetter „Ich bin es": Studien u. Kritiken 1915, 224—38. σὺ τίς εἶ; **25** vgl. zu 1 19 und zahlreiche Beispiele bei Wettstein. Die Worte Jesu werden vielfach als Bescheid auf die Frage der Juden angesehen. Dann ist ein ἐγώ εἰμι zu ergänzen und, da τὴν ἀρχήν = „anfänglich", „von Anfang an" bedeuten kann (Gen 41 21 43 18. 20 Dan 8 1 9 21 Thucyd. II 74 3.

Isocrates Nicocl. p. 32. Ps.-Clemens Hom. VIII 22), entweder: „von Anfang an bin ich das, was ich zu euch rede“ oder: „ich bin, was ich schon anfänglich zu euch geredet habe“ zu übersetzen. Aber die letztere Uebertragung scheitert schon an dem Präsens λαλῶ, und in beiden Fällen nähert sich die Bedeutung von λαλεῖν sehr stark derjenigen der von ihm bei Jo sonst durchaus unterschiedenen Vokabel λέγειν, wie auch das zu ergänzende ἐγώ εἰμι zur Vermeidung von Mißverständnissen kaum entbehrt werden konnte. Diese Gründe sprechen auch gegen die oft empfohlene Verdeutschung: „durchaus (bin ich), was ich euch auch sage“, die außerdem daran leidet, daß τ. ἀρχ. in diesem Sinn nicht nachgewiesen ist. Dagegen bedeutet es sehr häufig „überhaupt“ = ὅλως, omnino. Z. B. bei Lucian de salt. 3; eunuch. 6; bis accus. 25; Timon 26. Philo Spec. leg. III 121 p. 319. Jos. Ant. I 3 8 XV 7 5; Bell. IV 10 7. P. Oxy. 472 17 τὸ μηδ' ἀρχὴν γενόμενον = was überhaupt nicht existierte. So wird es mit Vorliebe in negativen Sätzen gebraucht, aber die Negation kann im Sinne liegen, wie bei Philo de Abrahamo 116 p. 18; de decalogo 89 p. 195. Maximus Tyr. Philosoph. XV 5[g] Hobein. Ps.-Clemens Hom. VI 11 τὸν λόγον ἐγκόψας ἔφη μοι· εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω, τί καὶ τὴν ἀρχὴν διαλέγομαι; So verstanden die Kirchenväter in der Regel das τὴν ἀρχήν unserer Stelle: Chrysostomus Hom. 53 1 t. VIII p. 311[b] = Catene 276 31. Theodor v. Mops. p. 191, ebenso Theophylakt und Euthymius. ὅτι als Fragepartikel wie Mc 2 16 9 11. 28 I Paralip 17 6. Jesus, d. h. die christliche Gemeinde, will die Verhandlungen mit den Juden abbrechen. Ueber sie wäre **26** freilich viel zu sagen, was nach Lage der Dinge eine Verurteilung bedeuten würde. Trotzdem fährt Jesus zu reden fort, weil Gott in seiner Wahrhaftigkeit an seiner Verheißung festhält und deshalb auch sein Gesandter seine Predigt nicht von Erfolg oder Mißerfolg abhängig machen kann. λαλῶ εἰς τὸν κόσμον ist ein kurzer Ausdruck für: ich rede, nachdem ich in die Welt gekommen bin. λέγειν τινά **27** vgl. zu 1 15. Die Zukunft wird **28** den verständnislosen Juden die Augen öffnen: wenn sie Jesus am Kreuz erhöht und damit seine Erhöhung in den Himmel herbeigeführt haben (über ὑψοῦν s. zu 3 14), wird ihnen aufgehen, daß er „es ist“ (vgl. v. 24). Die einzigartige Stellung Jesu hat ihren Grund in seinem Verhältnis zum Vater, von dem der Sohn 28[b] = 5 19. 30 völlig abhängig ist in seinem Tun. Das erinnert an Apollonius von Tyana, der auch nichts zu tun versichert, als was die Götter ihm eingeben (Philost. I 18). Aber der Einfluß des Vaters beschränkt sich nicht darauf, dem Sohn die Richtung zu weisen; er steht ihm auch **29** unablässig helfend zur Seite. Das οὐκ ἀφῆκέν με μόνον hört sich an wie ein Protest, wenn nicht gegen das Kreuzwort der ältesten synoptischen Ueberlieferung (Mc 15 34 = Mt 27 46), so doch gegen dessen Verwendung in der antichristlichen Polemik; vgl. 16 32. Aber es erinnert uns auch an Manda d'Haije, der von dem großen Leben ausgesandt wird und auf die Frage, auf wen er sich bei Erfüllung seiner Aufgabe verlassen und stützen dürfe, die Antwort erhält: *Du sollst von uns nicht abgeschnitten werden, wir wollen vielmehr bei dir sein. Alles was du sagst, gilt fest bei uns. Du bist bei uns gefestigt und sollst von uns nicht abgeschnitten werden. Wir sind bei dir, denn das Leben ist der Güte zu dir voll. Es schuf dir Helfer . . .* (Recht. Ginza III S. 68 Lidzb. Vgl. auch Brandt D. mand. Rel. 152). Das Adjektivum ἀρεστός wird mit Vorliebe in Beziehung auf Gott gebraucht: Js 38 3 Sir 48 22 Pythagoreer Ecphantus bei Stobaeus IV 7 65 Hense. Porphyrius de abstin. I 25. Ps.-Justin Quaest. ad Orth. 1. **30** werden zahlreiche Juden gläubig, um aber sofort 37. 40. 48 wieder abzufallen, sobald die nationalen Ansprüche Israels angetastet scheinen: ein Bild aus der Zeit des Evangelisten. μένειν ἐν = verharren in **31** wie 15 7

kommen waren: wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr in Wahr-
32 heit meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahr-
33 heit wird euch befreien. Da antworteten sie ihm: Same Abrahams sind wir und niemals jemand dienstbar gewesen. Wie kannst du
34 sagen: ihr sollt frei werden? Jesus antwortete ihnen: wahrlich, wahr-
35 lich ich sage euch: jeder, der Sünde tut, ist der Sünde Sklave. Der Sklave aber bleibt nicht für alle Zeit im Hause; der Sohn bleibt für
36 alle Zeit. Wenn euch nun der Sohn befreit, seid ihr wirklich frei.
37 Ich weiß wohl, daß ihr Abrahams Same seid; allein ihr sucht mich zu
38 töten, weil mein Wort in euch keine Fortschritte macht. Was ich bei dem Vater gesehen habe, rede ich. Auch ihr tut also, was ihr vom
39 Vater gehört habt. Sie antworteten und sagten zu ihm: unser Vater ist Abraham. Jesus sagte zu ihnen: wenn ihr wirklich Kinder Abra-
40 hams seid, tätet ihr die Werke Abrahams. Jetzt aber sucht ihr mich zu töten, jemanden, der ich die Wahrheit zu euch geredet habe, die

---

I Jo 4 16 II Jo 9 I Tim 2 15 II Tim 3 14 II Macc 8 1 (ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ) Polybius II 19 1. Dionys. Hal. VIII 31 3 ἐν τοῖς αὐτοῖς ἤθεσι μένων = meinem bisherigen Charakter treu bleibend. Das Festhalten am Worte Jesu führt **32** zur Wahrheit und damit zur Freiheit. Vgl. Gal 4 31 5 1. 13, ferner den Preis der sieghaften Allmacht der Wahrheit I Esra 3 12 ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ἡ ἀλήθεια 4 35—38. 41 und besonders den stoischen Gedanken, daß die Weisheit oder Wahrheit frei macht: Dio Chrysostomus Orat. 64. 65 v. Arnim. Cicero Paradox. Stoicorum V ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος. Seneca Epist. 37. Epictet IV 1 113 f. über Diogenes τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία. ταύτην ἠλευθερώθη Διογένης παρ' Ἀντισθένους καὶ οὐκέτι ἔφη καταδουλωθῆναι δύνασθαι ὑπ' οὐδενός IV 7 16. 17 Philo de posteritate Caini 138 p. 252. Jedoch die Freiheit, an die Jo denkt, ist etwas viel Höheres als die Freiheit des Stoikers. Wie die Wahrheit eine Himmelskraft ist (s. zu 1 9 u. 14), die man sich in der Erkenntnis aneignet, so bedeutet auch ἐλευθερία Befreiung von allem, was den Menschen von der Himmelswelt trennt. Die Juden beantworten **33** Jesu Hinweis auf die befreiende Kraft der Wahrheit mit der stolzen Versicherung, einer ἐλευθέρωσις nicht zu bedürfen. Sie pochen auf ihre Eigenschaft als σπέρμα Ἀβραάμ, die ihnen die Weltherrschaft sichert (Gen 17 16 22 17. 18). Vgl. zum Freiheitsstolz der Juden die Rede Eleazars bei Jos. Bell. VII 8 6. Wie bei den Synoptikern (Mc 2 17 Par.) die Gesunden den Arzt, so lehnen hier die Freien den Befreier ab. Da die Juden aber tatsächlich keineswegs immer von politischer Knechtschaft verschont geblieben sind, will man das οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε vielfach lieber im religiösen oder sozialen Sinne auffassen. Die Hauptsache ist, daß die Juden Jesus in jedem Falle mißverstehen. Der johanneische Christus, für den Wahrheit und Erkenntnis durchaus religiöse Begriffe und deshalb in hohem Maße praktisch orientiert sind (3 21 8 46 vgl. I Jo 1 6 3 18. 19 Corpus Hermet. X 8), denkt **34** bei der Knechtschaft, deren Zwang die Wahrheit aufheben soll, an die Sünde, die ja nach christlicher Auffassung die Schranke zwischen Gott und Mensch ist. Vgl. Rm 6 16 ff. 7 14 8 15, doch auch wiederum die Stoa: Zeno bei Diogenes Laertius VII 32. Epictet II 1 23 οὐδεὶς τοίνυν ἁμαρτάνων ἐλεύθερός ἐστι IV 1 3. Cicero de fin. bonor. et malor. III 22 75. 76. Die auf stoischer Vorlage beruhende Schrift Philos, deren erhaltene Hälfte unter dem Titel Quod omnis probus liber

geht, die ursprünglich jedoch das Thema nach beiden Seiten hin ausgeführt hat: περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ᾧ ἑξῆς ἐστιν ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι (Euseb. Hist. eccl. II 18 6). Vgl. auch Plutarch Cato min. 67 p. 792^{e} μόνον εἶναι τὸν ἀγαθὸν ἐλεύθερον, δούλους δὲ τοὺς φαύλους ἅπαντας. Freilich ist die Stoa auch hier wiederum anders eingestellt, insofern ihr die religiöse Energie abgeht, die sich in den Ausführungen des Evangelisten über die Sündensklaverei und die befreiende Wahrheit so kräftig regt. Der Spruch ist feiner geschliffen und scheint sich besser zur Anknüpfung des Folgenden zu eignen, wenn mit syr^{s} D b Clemens Alex. Strom. II 5 22 III 4 30 das τῆς ἁμαρτίας am Schluß fortzulassen ist. Allerdings verschiebt sich auch in diesem Fall **35 36** das Bild des Knechtesstandes. An Stelle des Sündensklaven, den die Wahrheit losmacht, tritt nämlich der Sklave im Hause der Theokratie (Hebr 3 6), der seines Bleibens niemals sicher ist; und wir erwarten eine Aussage, die im Stile von Gal 4 21—31 dem zur Knechtschaft Geborenen das freie Glied des neuen Bundes gegenüberstellt. Aber der Sohn, der tatsächlich auftritt, wird durch μένει εἰς τὸν αἰῶνα als Christus charakterisiert (vgl. 12 34), und der Verfasser gewinnt Anschluß an die Ausführungen von 32—34, indem er die befreiende Wahrheit mit dem vertauscht, der die Wahrheit (14 6) und deshalb der Befreier ist. So scheint sich in unserem Zusammenhang die Bedeutung von 35 darin zu erschöpfen, daß dieser Vers vom Sklaven zum Sohn κατ' ἐξοχήν überleitet. Zu ὄντως ἐλεύθεροι vgl. die ἀληθινὴ ἐλευθερία bei Epictet IV 1 172. Nachdem Jesus den Juden die wahre Freiheit abgestritten hat, geht er **37** dazu über, ihnen auch die echte Abrahamskindschaft abzuerkennen. Sie sind wohl, wie sie behaupten 33, σπέρμα Ἀβραάμ. Da sie das jedoch nicht hindert, Jesus nach dem Leben zu trachten (vgl. 5 18 7 19. 25), muß es mit ihrer Abstammung von Abraham eine eigene Bewandtnis haben; s. unten 39 ff. χωρεῖν heißt mit λόγος verbunden oft „sich verbreiten", wofür Wettstein einige Beispiele anführt. An unserer Stelle bedeutet es, wie schon syr^{s} richtig auffaßt, „vom Fleck kommen", „vonstatten gehen", „Fortgang haben", „Fortschritte machen". Vgl. Plato Cratyl. 19 p. 402^{a}, wo Sokrates den Satz Heraklits zitiert: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Herodot III 42 V 89 VII 10 VIII 68. Aristoph. Pax. 472. 509. Plutarch Galba 10 p. 1057^{a}. Dionys. Hal. I 64 4 ἐπὶ μέγα χωροῦσαν τὴν ἑλληνικὴν ὁρῶν δύναμιν. Jesus schließt (οὖν) **38** aus seiner Stellung zum Vater, daß auch die Juden bei ihrem Tun von ihrem Vater abhängig sind, und deutet dadurch an, daß ihr Verhalten seiner Person gegenüber auf einen anderen Vater als Abraham weise. Deshalb betonen **39** die Juden aufs neue, daß Abraham ihr Vater sei. Jesus antwortet, indem er von dem σπέρμα Ἀβρ. die τέκνα Ἀβρ. unterscheidet; vgl. Mt 3 9 = Lc 3 8 Rm 4 11. 12 9 8 Gal 3 6—9. 14 4 22. 31 und zu dem Gedanken der geistigen Vaterschaft Seneca Epist. 44 *omnes hi maiores tui sunt, si te illis geris dignum.* Libanius Declamationes IV p. 200 Reiske πρὸς ταῦτα τοίνυν, ᾧ παῖ, βλέπων . . . πειρῶ μάλιστα παῖς ἐμὸς εἶναι. τοῦτο δὲ ἐν τῷ κατὰ τὴν γνώμην ἐοικέναι ποιήσεις. Im Vordersatz ist ἐστέ zu lesen mit SBDL, im Nachsatz ἐποιεῖτε, wofür B das erleichternde ποιεῖτε (Imp.) hat. Das von CL gegen SD dem ἐποιεῖτε beigefügte ἄν ist entbehrlich; vgl. 9 33 15 22. 24 19 11. P. Oxy. 526 εἰ καὶ μὴ ἀνέβενε, ἐγὼ τὸν λόγον μου οὐ παρέβενον 530 17 εἰ πλεῖον δέ μοι παρέκειτο, πάλιν σοι ἀπεστάλκειν. Das λαλεῖν ἀλήθειαν **40**, nach Ps 14 2 Kennzeichen des Gottwohlgefälligen, ist bei Jo in der ganzen Tiefe zu fassen, die für ihn der Begriff ἀλήθεια hat: die Gotteserkenntnis, wie sie nur der besitzt, der mit Gott in innigstem Verkehr gestanden hat und noch fortdauernd steht. Vgl. zu 1 14. ἄνθρωπος = τίς, vgl. Blaß ^{5}-Debr. § 301 2. Wahrheitshaß und Mordlust haben das Bild Abrahams, dessen

41 ich von Gott vernahm. Das hat Abraham nicht getan. Ihr tut die
Werke eures Vaters. Sie sagten zu ihm: wir sind nicht aus Unzucht
42 geboren, wir haben einen Vater, Gott. Jesus sagte zu ihnen: wenn
Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott
ausgegangen und gekommen. Denn nicht von mir selbst bin ich ge-
43 kommen, sondern jener hat mich gesandt. Weshalb versteht ihr meine
44 Redeweise nicht? Weil ihr unfähig seid, mein Wort zu hören. Ihr
habt den Teufel zum Vater und wollt die Lüste eures Vaters tun. Jener
war ein Mörder von Anbeginn und steht nicht in der Wahrheit, weil
Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem

---

εὐσέβεια und φιλανθρωπία Philo de Abrah. 208 p. 30 preist, nicht entstellt. Zur Verlogenheit und Mordlust der Juden vgl. Recht. Ginza XII 5 S. 276 Lidzb.: *Sie säen Frevel und ernten eine Ernte der Lüge. Ihr Herz ist voll Finsternis . . Sie sind das Gift der Mörder, die die Menschenkinder morden. . . Ihr Mund ist ihnen voll Lüge . . Sie stehen außerhalb der Kušta . . . und töten die Menschenkinder.* Die Juden verteidigen 41 hartnäckig ihre Abrahamskindschaft, jetzt durch Hinweis darauf, daß sie keine Hurenkinder (zu ἐκ πορνείας vgl. Gen 38 24 ἐν γαστρὶ ἔχει ἐκ πορνείας) sind, sondern ihre Herkunft von dem einen Vater, dessen Söhne sie heißen wollen, zweifelsfrei feststeht. Daß sie aber nun auf einmal statt des Patriarchen, was sachlich auf das gleiche hinauskommt (anders als Js 63 16), Gott ihren Vater nennen, hat seinen Grund darin, daß die Aussagen Jesu 42—44, vor allem seine Erklärung, sie seien in Wahrheit Kinder des Teufels 44, vorbereitet werden sollen. Die Meinung des Origenes in Jo II 16 und Euthymius, die Worte der Juden enthielten eine perfide Anspielung auf die Legende von der unehelichen Geburt Jesu, trifft gewiß nicht den Sinn des Evangelisten, der um so weniger auf Verständnis hätte rechnen können, als er die Auffassung von Jesus als dem Sohn der Jungfrau, die jene Verleumdung erst erzeugt hat, nirgends vertritt. Die Tatsache, daß die Juden den Gottgesandten hassen, erweist **42** die Unmöglichkeit ihrer Abkunft von Gott. ἥκω = ich bin gekommen, wie 2 4 4 47 Lc 15 27 Philo de Josepho 167 p. 65, 250 p. 76; Vita Mos. I 267 p. 123, II 33 p. 139; Legat. ad Gaium 254 p. 583. Zu dem ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξέρχεσθαι καὶ ἥκειν ist zu vergleichen die Bezeichnung des Apollonius als ὡς ἐκ Διὸς ἥκοντα (Philostr. Vita Apoll. I 6). Die Ichform ἥκω erinnert an die orientalischen Propheten des Celsus, die von sich sagen (Origenes VII 9): ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς . . . ἥκω δέ . . . ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω. λαλιά **43**, anders als 4 42 (s. dort), die Redeweise, Sprache (vgl. Mt 26 73), und das γινώσκειν ist zu verstehen nach Act 21 37 ἑλληνιστὶ γινώσκεις (vgl. II Esra 23 24). Zu οὐ δύνασθε ἀκούειν vgl. 6 60. Doch steht an unserer Stelle der Gesichtspunkt des Nichtimstandeseins im Vordergrund. Die Juden, die keinen Zusammenhang mit Gott unterhalten, sind unfähig, die geheimnisvolle Sprache des himmlischen Gesandten zu begreifen (s. zu 2 20). 44 wird endlich der Vater der Juden genannt. Doch entsteht sogleich die Frage: wer ist es? Die Anfangsworte bedeuten, wenn man sich streng an die Grammatik hält, „ihr stammt vom Vater des Teufels ab“ (Blaß⁵-Debr. § 268 2). Schon Herakleon hat das τοῦ διαβόλου als Gen. subj. aufgefaßt (Origenes Johanneskommentar XX 20 138 23 193 Preuschen). Und ebenso ist für den Schluß des Verses sprachlich die nächstliegende Deutung: „ein Lügner ist er (nämlich der Teufel) und sein Vater“. Wir können es daher begreifen, daß unserer Stelle schon alte

Benutzer eine Aussage über den Vater des Teufels entnehmen zu dürfen geglaubt haben. Das taten die Archontiker (Epiphan. Haer. XL 5 5 ff. 6 7 Holl) und Manichäer (Acta Archelai XV 7 XXXIII 2 XXXVII 14 Beeson. Epiphan. LXVI 63 Dind.) unter Gleichsetzung desselben mit dem Demiurgen (vgl. auch Epiphan. XXXVIII 4 2 f. Holl). Ihre Stimmen sind auch insofern bedeutsam, als sie uns sagen, daß der Gedanke eines Teufelsvaters für antike Menschen keine Unmöglichkeit zu enthalten brauchte. Die Manichäer sind von der Existenz des Šumnu, des Urteufels (vgl. Chuastuanift ed. AvLe Coq 1911, S. 8. 29. WBang Manichäische Laien-Beichtspiegel: Muséon XXXVI 1923, 145) überzeugt und der Gläubige betet: *Von dem Sohn des übelhandelnden Šumnu läutere mich* (Türkische Manichaica aus Chotscho III ed. AvLe Coq 1922, S. 25: T. II, D. II. 78 b, I Rückseite). Oder Ps.-Mithra tritt bei ihnen als Antichrist auf, ein überirdisches Wesen, das *des Dämonen* (= Šumnu Zl. 10) *Sohn* heißt (Türkische Manich. aus Ch. II ed. AvLe Coq 1919 S. 5: T. M. 180). Die Mandäer geben Ur, dem „König der Finsternis", in Namrus oder Ruha eine Mutter (Recht. Ginza III S. 81 ff. Lidzb.), gar in Qin eine Großmutter (R. Ginz. V 1 S. 158 36 L. 159 11. 16. 21). Act. Thom. 32 stellt sich der Teufel, der in die Heilsgeschichte fortgesetzt störend eingegriffen hat, als Sproß eines anderen bösen Geistes vor, als *Schädiger und Sohn eines Schädigers*. Wie sollte man sich auch in einer Zeit, die Götter von Göttern abstammen läßt, an dem Gedanken stoßen, daß Teufel von Teufeln herkommen. Haben wir überhaupt die Idee des Teufelsvaters für das Johannesevangelium anzunehmen, dann sah sein Verfasser wohl in dem Teufel den Gegenspieler des himmlischen Gesandten Jesus (vgl. 13 2. 27). Wie dieser samt den Seinen Gott zum Vater hat, so sind der Teufel und die ihm Angehörigen Abkömmlinge eines höllischen Vaters. Dem würde es entsprechen, wenn an der oben schon erwähnten Stelle (Türk. Man. II S. 5 f. T.M. 180) dem Antimithra, dem Sohn des Dämonen, der echte Mithra, *der wahre Sohn Gottes* gegenübertritt. Oder Mand. Lit. S. 221 Lidzb. steht auf der einen Seite der Sohn des großen Lebens, der die Gläubigen erlöst, dagegen auf der anderen *der Böse, Sohn des Bösen, der in den Körper eintrat und ihn zum Straucheln brachte*. Doch vermag man sich nicht unbedenklich zu dieser Deutung zu bekennen. Und zwar deshalb nicht, weil nur Anfang und Schluß des Verses vom Vater des Teufels handeln, der Hauptteil jedoch vom Teufel selbst. Hieße es zu Beginn: ihr stammt vom Vater des Teufels und wollt die Lüste eueres Vaters tun, dann sollte man doch erwarten, nun etwas von den Lüsten des Teufelsvaters zu vernehmen. Das jedoch geschieht nicht. Der ἐκεῖνος ist der Teufel selbst. Er ist Mörder, ist Lügner; denn nur auf ihn kann sich ja das αὐτοῦ am Ende im Sinne von „sein Vater" beziehen. Es will mir deshalb als das Wahrscheinlichere vorkommen, daß jedenfalls der Evangelist die ganze Aussage vom Teufel gemeint hat, was sprachlich immerhin möglich ist. Das τοῦ διαβόλου kann allenfalls Apposition zu τοῦ πατρός sein (Blaß⁵-Debr. § 268 2), und das αὐτοῦ ganz am Schluß müßte und dürfte man auf ein aus ψεύστης zu entnehmendes ψεῦδος oder auf das, freilich etwas weit zurückliegende, ψεῦδος selbst beziehen (Blaß⁵-Debr. § 282 3. Den Teufel als Vater der Lüge finden hier Chrysostomus t. VIII p. 319ᵃ = Catene 281 31 ἐκεῖνος ἔτεκε τὸ ψεῦδος πρῶτος und Theodor p. 196. 197). Doch hat man vielleicht mit der Möglichkeit zu rechnen, daß eine Vorlage durch Ueberarbeitung ein anderes Gesicht gewonnen hat, so daß unter den Händen des Evangelisten aus dem Teufelsvater der Teufel geworden wäre. Hat man ja doch vielfach für die Worte zu Beginn (Blaß⁵-Debr. § 268 2), wie am Ende (Heitmüller) eine Textverderbnis vermutet. Wellhausen Erweiterungen u. Aenderungen im

45 Eigenen heraus; denn ein Lügner ist er und der Vater davon. Ich
46 aber, weil ich die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht. Wer von euch
kann mir Sünde nachweisen? Wenn ich die Wahrheit sage, weshalb
47 glaubt ihr mir nicht? Der von Gott abstammt, hört die Worte Gottes. Des-
48 halb hört ihr nicht, weil ihr nicht von Gott abstammt. Die Juden ant-
worteten und sagten zu ihm: sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Sama-

4. Evgl. 1907, 19—24; Jo 42 f. nimmt sogar eine tiefgreifende Umarbeitung des ganzen Abschnittes an, die Kain aus seiner Stellung als Vater der Juden zugunsten des Teufels verdrängt habe (vgl. außer seinem Beweismaterial auch Ammonius in der Corderius-Catene 238 πατέρα τῶν Ἰουδαίων καλεῖ τὸν Κάϊν). S. dagegen PWSchmidt Schweizer theol. Zeitschr. 1908, Heft 3. Zu der Idee, daß gewisse Menschen vom Teufel oder einem bösen Geist gezeugt sind vgl. die Aeußerung des θεῖος πρεσβύτης über den Gnostiker Marcus (Iren. I 15 6 = Epiphan. XXXIV 11 11 Holl): *dein Vater Satan hilft dir deine Zeichen tun durch Azazel*, wo auch zwei böse Geister in Beziehung zu dem Wundermann gesetzt sind, freilich ohne daß ihr Verhältnis zueinander klar erkennbar würde. Polykarp nannte Marcion den πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ (Irenaeus III 3 4). Im Johannesbuch der Mandäer S. 160 Lidzb. erklärt der Seelenfischer, nur seine Freunde geleiten zu wollen. Die Bösen dagegen mögen sich an ihr Haupt halten. Ihnen ruft er zu: *dieser* (auf das Haupt bezüglich) *euer grober Vater blieb im schwarzen Wasser stecken.* Ganz massiv redet das Recht. Ginza I 169 S. 25 Lidzb. von den *Lügenpropheten*, welche *von den Engeln der Mangelhaftigkeit in die Gebärmutter der Frauen eintreten, die mit ihnen schwanger werden und sie gebären.* Die Lüste des Teufels richten sich auf Mord und Lüge. ἀνθρωποκτόνος, im NT nur hier und I Jo 3 15, auch sonst sehr selten; vgl. Euripides Iph. T. 389. Die durch I Jo 3 12 nahegelegte Annahme, als habe das teuflische Morden mit der Tat Kains seinen Anfang genommen (Cyrill Alex.), scheitert an dem ἀπ' ἀρχῆς, das eine fortlaufende Reihe ähnlicher Verbrechen voraussetzen würde. Auch paßt zu ἀρχή (vgl. I Jo 3 8) eine Deutung mehr, die das lebenzerstörende Wirken des Teufels gleich mit dem Auftreten der Menschen einsetzen läßt. Man denkt daher besser mit Origenes, Chrysostomus und Theodor von Heraklea (Corderius-Catene 238) an den Sündenfall, durch den über alle Menschen das Todesgeschick kam. Sap 2 24 φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Vgl. Rm 5 12 und den Exkurs dazu. In jener ersten Zeit erwies der Teufel sich auch gleich als Betrüger: II Cor 11 3. Ammonius Catene 282 1. Ob ἔστηκεν (Impf. von στήκω) oder ἕστηκεν zu lesen sei, ist zweifelhaft, sicher jedoch, daß die Perfektform nicht bedeuten kann: er ist nicht stehen geblieben (in der Wahrheit), als ob an einen Fall des Teufels gedacht wäre. Zum Teufel und der Lüge vgl. Recht. Ginza I 146 S. 22 Lidzb.: der Satan ist *ganz von Zauberei, Täuschung und Verführung voll.* Ueber die Dämonen als Geister der Lüge s. d. Exkurs. Zu dem Ausdruck „in der Wahrheit stehen" kann man vergleichen Recht. Ginza XII 5 S. 276 29 ff. Lidzb. von den Juden: *Sie stehen außerhalb der Kušta und tun Dienste außerhalb der Gnade;* vgl. XIII S. 286 31 f. Auch I 167 S. 25 L.: *die Juden, die nicht in einer Rede dastehen;* vgl. 170 S. 26, 180. 183 S. 27. ἐκ τῶν ἰδίων = aus eigenem Besitz ist eine in den Inschriften (vgl. z. B. die von Priene und Magnesia) häufig wiederkehrende Wendung, um anzuzeigen, daß jemand den betreffenden Gegenstand aus eigenen Mitteln hergestellt hat. Vgl. auch Plutarch Galba 16 p. 1060 a.

Jo konstatiert, daß der Teufel seinen Standort außerhalb des Bereiches der Wahrheit habe. Wie er dahin gekommen ist, darüber äußert sich der Evangelist sowenig wie über den Ursprung des Teufels. Dieser ist das vollkommene Widerspiel von Gott, hat seine Kinder wie jener. Nimmt man die Aussagen so entschieden, wie sie klingen, so liegt hier ein wirklicher DUALISMUS vor. Der Dualismus, der das böse Prinzip vergöttlicht und dem höchsten Gott als Rivalen gegenüberstellt, ist in Persien zu Hause. Er zeichnet daher den Mithraskult und später das Manichäertum vor anderen Religionen aus. Ebenso finden wir ihn bei den Mandäern (vgl. Recht. Ginza XII 6 S. 277 Lidzb.), die einer Welt des Lichtes eine Welt der Finsternis gegenübertreten lassen. *Die Finsternis existiert in ihrer eigenen bösen Natur . . sie kennt weder Erstes noch Letztes.* Aus ihr *wurde der König der Finsternis durch seine eigene böse Natur gebildet und kam heraus.* Er läßt die unzähligen Scharen der bösen Geister hervorgehen, die durch alle Laster, besonders auch durch jede Form der Lüge gekennzeichnet sind. Aber auch Plutarch de Iside et Osir. c. 46 ff. war im Anschluß an die neupythagoreische Auffassung (Aetius Placita I 7 bei Diels Doxographi graeci 1879 p. 302) geneigt, dualistische Gedanken zu vertreten (vgl. Eisele Zur Dämonologie des Plutarch: Archiv f. Gesch. der Philos. 1904 p. 28—51). Nicht anders die Neuplatoniker. Vgl. Porphyrius de abstinentia II 42 über die bösen Dämonen: πᾶσα γὰρ ἀκολασία καὶ πλούτων ἐλπὶς καὶ δόξης διὰ τούτων, καὶ μάλιστα ἡ ἀπάτη. τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον· βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. Das Haupt der Dämonen auch c. 41 und bei Ps.-Jamblichus de myster. III 30 6 τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων. III 31 15 nennt letzterer die bösen Geister ἀντίθεοι, welcher Ausdruck bei Heliodor Aethiopica IV 7 p. 105 Bekker, Arnobius IV 12 *magi, haruspicum fratres, suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant nesciosque mendaciis et simulationibus ludant* und Lactantius Inst. divin. II 9 13 wiederkehrt. Vgl. FCumont Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910 p. 178—181. 306 bis 310. Bousset Archiv f. Relwiss. XVIII 134 ff. Ueber dualistische Ansätze in der jüdischen Literatur s. Bousset Judentum[2] p. 386.

In Gegensatz zu dem Vater der Lüge, dem die Juden anhangen, tritt **45** der Bringer der Wahrheit, den sie eben als solchen ablehnen. Vgl. 40. Ein anderer Grund für ihren Unglauben besteht **46** nicht. ἐλέγχειν ist mehr als „beschuldigen", nämlich „nachweisen", „überführen" P. Oxy. 1032 30, mit περί τινος Jo 16 8 Jud 15 = Hen 1 9. Aristoph. Plut. 574. Josephus c. Apion. II 1. Pap. Leipzig I 1906 Nr. 43 11 μάρτυρας τοὺς ἐλέγχοντας Θαῆσιν περὶ ἀφαιρέσεως βιβλίων χρειστιακῶν. Zur Sündlosigkeit Christi vgl. 7 18 14 30 und Philo Fug. et inv. 108 p. 562, 117 p. 563 ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος sc. ὁ ἱερώτατος λόγος, vor allem aber den Lichtgesandten der Mandäer Recht. Ginza II 3 S. 59 Lidzb.: *Der wahrhaftige Gesandte bin ich, an dem keine Lüge ist, der Wahrhaftige, an dem keine Lüge ist, nicht ist an ihm Mangel und Fehl.* Oder er sagt Johannesbuch S. 224 Lidzb.: *Darauf führte ich der Reihe nach die Werke aus, die mein Vater mir aufgegeben . . . Ohne Fehler stieg ich empor, und nicht war an mir Fehl noch Mangel.* Od. Sal. 10 5 sagt der himmlische Erlöser: *ich ward nicht befleckt durch Sünden.* εἶναι ἔκ τινος **47** bedeutet „von jemandem erzeugt sein", „von jemandem abstammen" Mt 1 20 Plutarch Antonius 81 p. 953. Jos. Ant. XX 10 5; Vita 11 52 λήψεσθαι δ' αὐτὸν τὴν ἀρχὴν ἐκ βασιλέων ὄντα. Vgl. 41 1 13 I Jo 4 4. 6, und zu ἀκούειν vgl. 43. καλῶς λέγειν **48** wie Polybius XXI 5 10 φανέντων δὲ καλῶς λέγειν τῶν περὶ τὸν Ἐχέδημον. Ueber die Spannung zwischen Juden und Samaritern, die „Samariter" im Munde der Juden zum Schimpfwort macht, s. zu 4 9. Aber damit ist doch wohl nicht alles gesagt. Was veranlaßt die Juden, Jesus deshalb,

49 riter und besessen bist? Jesus antwortete: ich bin nicht besessen, sondern
50 ich ehre meinen Vater, und ihr beschimpft mich. Ich aber suche nicht
meinen Ruhm. Es ist einer vorhanden, der untersucht und richtet.
51 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn jemand mein Wort bewahrt,
52 wird er Tod in Ewigkeit nicht schauen. Die Juden sagten zu ihm:
jetzt wissen wir, daß du besessen bist. Abraham ist gestorben wie die
Propheten, und du sagst: wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er
53 Tod in Ewigkeit nicht kosten. Du bist doch nicht größer als unser
Vater Abraham, der gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben.
54 Was machst du aus dir selbst? Jesus antwortete: wenn ich mich selbst
verherrlichte, so ist es nichts mit meiner Herrlichkeit. Es ist mein
55 Vater, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt: er ist unser Gott. Und
doch habt ihr ihn nicht erkannt; ich aber kenne ihn. Und wenn ich
sage: ich kenne ihn nicht, so werde ich gleich euch zum Lügner.
56 Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort. Abraham, euer Vater,
frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte; und er hat ihn gesehen
57 und sich gefreut. Da sagten die Juden zu ihm: fünfzig Jahre bist du
58 noch nicht alt und hast Abraham gesehen? Jesus sagte zu ihnen:
wahrlich, wahrlich, ich sage euch: bevor Abraham geboren wurde, bin
59 ich. Da hoben sie Steine auf, sie auf ihn zu werfen. Jesus aber ver-
barg sich und ging aus dem Tempel hinaus.

---

weil er seine Abkunft von Gott behauptet, einen Samariter zu nennen, und wie kommen sie dazu, Samariter und Besessene gleichzusetzen? Offenbar tun sie das doch. Denn Jesus kann mit seinem: „ich bin nicht besessen“ zugleich auch die Verunglimpfung, er wäre ein Samariter, zurückweisen. Das alles versteht sich am besten, wenn die Behauptung der samaritischen Propheten, Gottes Sohn zu sein (s. Exk. zu 1 34), als dämonische Besessenheit abgelehnt werden soll. Die Juden würden mit ihren Vorwürfen im Rechte sein, wenn Jesus wäre wie jene. Doch mit solcher Gottessohnschaft hat er nichts zu schaffen. Wünscht er doch nicht, wie sie, um eigener Ehre willen als Gottes Sohn anerkannt zu werden. Zu δαιμόνιον ἔχειν s. 7 20 8 49. 52 10 20. 21. Vgl. zum Ganzen Merx 215—218. 221—235. Reitzenstein Poimandres 223 2; Mysterienreligionen[2] 176. ENorden Agnost. Theos 189. Jesus widerlegt **49** den Vorwurf dämonischer Besessenheit durch Hinweis auf seine Ehrfurcht vor dem Vater. Vgl. I Cor 12 3. **50** wie 5 41. Ob zu ὁ ζητῶν als Objekt τὴν δόξαν μου zu ergänzen ist? Die Nachbarschaft von κρίνειν scheint forensische Bedeutung für ζητεῖν zu fordern = untersuchen. Jesus hat angedeutet, daß die Verunglimpfung seiner Person eigentlich den trifft, dessen Ehre er sucht. Nun fügt er, nach seiner Art mit dem Wort spielend (s. zu 2 22), die Drohung hinzu: es ist einer vorhanden, der untersucht und richtet (vgl. 5 45). Philo de Josepho 174 p. 66 ζητεῖται μὲν ἡ ἐπ' ἐκείνῳ τυρευθεῖσα ἐπιβουλή, ὁ δὲ ζητῶν οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ λόγος ἢ νόμος θεῖος. Nichts von dem Gericht zu fürchten hat **51** der, welcher Jesu Wort bewahrt. Daß das Offenbarungswort den, der es sorglich festhält, gegen den Tod schützt, war schon mehrfach gesagt worden (vgl. 5 24 s. dort 6. 63 8 31 f.; vgl. 37. 43). Hier und 52. 55 14 23 15 20 17 6 (vgl. auch 14 15. 21) haben wir die Wendung λόγον τηρεῖν wie I Reg 15 11 τοὺς λόγους μου οὐκ ἐτήρησεν. Sachlich bedeutet „das Wort bewahren“ nichts anderes als „die Gnosis besitzen“ (8 32). Zu dem

Bild „den Tod sehen“ vgl. Lc 2 26 Hebr 11 5, zu dem andern **52** „den Tod kosten“ vgl. Mc 9 1 Mt 16 28 Lc 9 27 Hebr 2 9. Im übrigen enthält der Vers das gewöhnliche Mißverständnis. Den Tod der Väter und Propheten konstatiert Zach 1 5 οἱ πατέρες ὑμῶν, ποῦ εἰσιν; καὶ οἱ προφῆται, μὴ τὸν αἰῶνα ζήσονται; Zu **53** vgl. 4 12. Die unvergleichliche Größe Abrahams Sir 44 19 Ἀβραὰμ μέγας πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, καὶ οὐχ εὑρέθη ὅμοιος ἐν τῇ δόξῃ. Er steht Gott besonders nahe als sein „Freund“ (MDibelius Jakobusbr. 1921, 161 f. OSchmitz Abrah. im Spätjudentum u. Urchristentum: Aus Schrift u. Geschichte, Theol. Abhandlungen ASchlatter dargebr. 1922. EPeterson Ztschr. für KG. Neue Folge V 1923, 172 ff.), wie auch die Propheten Gottes Freunde sind (Gregor. Thaum., Dankrede XV 176 τοῖς τοῦ θεοῦ φίλοις προφήταις). Vgl. Ilias XXI 107 κάτθανε καὶ Πάτροκλος, ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων. Lucretius III 1040—1043 *ipse Epicurus obit . . ., qui genus humanum ingenio superarit . . ., tu vero dubitabis et indignabere obire?* Auf die Frage, was er aus sich mache (vgl. 10 33), antwortet Jesus **54**, daß er selbst überhaupt nichts aus sich macht (vgl. 7 18), daß es vielmehr der Vater ist, der sich die Verherrlichung des Sohnes angelegen sein läßt (vgl. 13 32 16 14 17 1—5), der Vater, den die Juden ihren Gott nennen und dessen Zeugnis für Jesus (5 32. 36. 37) ihnen daher schlechthin maßgebend sein müßte. In der Tat freilich kennen sie **55** Gott gar nicht, im Gegensatz zu Jesus, der christlichen Gemeinde. Vgl. 7 28 8 19. Abraham (vgl. 39. 53) beschämt sie **56**. Das ἵνα wie BGU 1081 5 ἐχάρην ἵνα σὲ ἀσπάζομαι. Vgl. PGieß. 17 5 (Blaß⁵-Debr. § 392 1a). Zu „den Tag sehen“ = „erleben“ vgl. außer den Beispielen bei Wettstein noch Ps 33 13 = I Petr 3 10. Jos. Ant. VI 13 7. Cicero Ep. ad fam. XV 12 2. Das „Frohlocken“ ist wohl Ausdeutung des Lachens Gen 17 17, wie ja auch Philo de mut. nom. 154 ff. p. 602 das Lachen als Aeußerung der Freude über die Verheißung auffaßt. Anders als die Väter Mt 13 17 = Lc 10 23. 24 und Hebr 11 13 hat Abraham wirklich den Tag des Christus (vgl. Lc 17 22) geschaut, da er ihn erlebte, nämlich im Paradies (vgl. Lc 16 22—31 und Mose und Elia Mc 9 4 Par.; dazu Merx 183). Nach 56 würden wir **57** erwarten Ἀβραὰμ ἑώρακέν σε (S syr^{s} sah); aber gerade deshalb wird die Lesart Ἀβ. ἑώρακας ursprünglich sein. Während die Juden bisher die verständnislose Ansicht vertreten haben, daß der leibliche Tod das Leben abschlösse, auch für Abraham, und Jesus dem 56 widersprochen hat, nimmt 57 f. den Standpunkt bei Jesus. Nicht mehr Abrahams Zeit soll bis zu ihm reichen, sondern die seine schon vor dem irdischen Leben des Patriarchen begonnen haben. Das entspricht durchaus den Präexistenzaussagen des Evangeliums, besonders auch 12 41. Sollte hier ein Streitgespräch, in dem die Juden Abraham gegen Jesus ausgespielt haben, von dem Verfasser übernommen, bearbeitet und am Schlusse umgebogen worden sein? Zu πεντ. ἔτη ἔχεις vgl. Jos. Ant. I 11 2 αὐτῆς ἐνενήκοντα ἔτη ἐχούσης. Etwas anders 5 5 (s. dort). 50 kann als runde Zahl ein halbes Jahrhundert bezeichnen. Vielleicht ist auch an den Abschluß des Mannesalters gedacht, das nach Hippocrates mit dem 49. Jahre zu Ende ging (bei Philo de opif. mundi 105 p. 25 f.; vgl. Num 4 3. 30. 39 8 24 f.). Doch erschlossen schon die Presbyter des Irenäus (II 22 5) als Meinung des Evangelisten, Jesus sei 40—50 Jahre alt geworden. Vgl. 2 20 (s. dort). Das würde der älteren Tradition (Lc 3 23) stark widersprechen. γίνεσθαι **58** in seiner ursprünglichen Bedeutung = geboren werden, wie Gal 4 4. Dittenberger Syll.^{3} 1168 6. Epictet II 17 8 πρὶν Ἱπποκράτη γενέσθαι. Der Gegensatz zu εἶναι markiert, daß Abraham durch Geburt zur Existenz gelangt ist, während Christus vor aller Geschichte war (1 1. 2. 15. 30). Zu dem Präsens εἰμί vgl. 15 27 und Ps 89 2 πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι καὶ πλασθῆναι τὴν γῆν . . . σὺ εἶ. Steinigung **59** war die Strafe des Lästerers nach Lev 24 16. Vgl. das Bei-

9 Und im Vorbeigehen sah er einen Menschen, blind von Geburt
2 an. Und die Jünger fragten ihn: Rabbi, wer hat gesündigt, der da
3 oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde? Jesus antwortete:
weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern die Werke
4 Gottes sollten an ihm offenbar werden. Wir müssen wirken die Werke
dessen, der mich gesandt hat, solange es Tag ist. Es kommt eine
5 Nacht, da niemand wirken kann. So lange ich in der Welt bin, bin
6 ich Licht der Welt. Nach diesen Worten spie er auf die Erde und
machte einen Teig aus dem Speichel und strich ihm den Teig auf
7 die Augen und sagte zu ihm: geh, wasche dich im Teich des Siloah;
das heißt übersetzt: Gesandter. Da ging er fort und wusch sich und

spiel einer Steinigung im Tempel bei Jos. Ant. XVII 9 3. ἐκρύβη = er verbarg sich, wie Gen 3 8. 10 Judc 9 5 I Reg 13 6 14 11 Job 24 4 29 8. Das Wie bleibt ebenso dunkel wie in den analogen Fällen 10 31. 39 12 36 Lc 4 30. Schon Augustin und Euthymius dachten deshalb an ein doketisches Verschwinden. Doch finden wir ein ähnlich geheimnisvolles Verschwinden in der Vita Apollon. des Philostrat, wo Apollonius „auf dämonische, unbeschreibliche Weise" aus dem Gerichtssaal entrückt wird (VIII 8 und 5). Die Machtlosigkeit Jesus gegenüber wie 7 30. 44 8 20. **IX** 1—41 Der Blindgeborene. Da das παράγων 1 diese Szene an die vorhergehende anknüpft, ist das Laubhüttenfest im Grunde immer noch nicht vorbei (s. zu 8 12). Zu ἐκ γενετῆς (vgl. Lev 25 47) zahlreiche Beispiele bei Wettstein, speziell vom Blinden: Pausanias IV 12 7. Sextus Empiric. adv. ethicos 238 und Philostratus Epist. 51 μακαρίων τῶν ἐκ γενετῆς τυφλῶν. Die von Chrysostomus (t. VIII p. 326° = Catene 286 26) und Ammonius (Corderius-Catene 247) als töricht empfundene Frage 2 setzt voraus, daß Unglück irgendwie von Schuld bedingt sein muß. Daß sich die Schuld der Eltern an den Kindern rächt, ist gut jüdische Anschauung: Ex 20 5 34 7 Num 14 18 Dt 5 9 Tob 3 3. 4. Strack-Billerbeck II 529. Doch vgl. auch Solon 11 29. Eur. Fr. inc. 970. Aesch. Suppl. 417 ff. und überhaupt die griechische Tragödie. Auch die Blendung als Strafe ist ein bekanntes Motiv (Weinreich Antike Heilungswunder 1909, 190 ff.). Was sich der Evangelist jedoch dabei gedacht hat, daß der Blinde selbst der Sünder sei, ist kaum zu sagen. Gelegentliche Aeußerungen der Rabbinen lassen den Sinn zu, daß ein Kind schon im Mutterleibe sündigen könne (Strack-Billerbeck II 528 f.). Oder liegt hier die Idee von der Präexistenz der Seele vor nach platonisch-hellenistischer, speziell philonischer, jedoch auch den Palästinensern nicht ganz fremder (FWeber Jüdische Theologie² 1896 p. 225. Merx 179) Auffassung (vgl. slav. Henoch 23 4 f. Sap 8 19 f. Essener bei Josephus Bell. II 8 11. Philo de gigantibus 6 ff. p. 263, 12 ff. p. 264, 31 p. 267; de somniis I 181 p. 648)? Freilich spielt an den genannten Stellen kaum die Anschauung herein, daß sich die Seele in ihrem vorirdischen Zustand mit Sünde befleckt hätte. Etwas Aehnliches aber begegnet oftmals dort, wo der Glaube an die Seelenwanderung gepflegt wird, wie im Bereich des Hermetischen Schriftenkreises (JKroll Die Lehren d. Hermes Trismegistos 1914, 422 [Register], bei Mandäern und Manichäern (Reitzenstein D. iran. Erlösungsmysterium 1921, 35 ff.), sowie bei Gnostikern (Basilides, Isidor, Karpokrates). Die Seele muß für die Sünden einer früheren Zeit dadurch büßen, daß sie in neue Körper eingekerkert wird, in um so unerfreulichere, je mehr sie sich vergangen hat. Wie die Worte lauten, müssen wir wohl auf einem der genannten Wege der Meinung des Evangelisten nahezukommen suchen. Sollten

wir auch hier wieder eine Vorlage vermuten dürfen, so wäre für sie die Möglichkeit gegeben, daß es sich um einen Blind g e w o r d e n e n handelte, bei dem natürlich ohne weiteres eigene Sünde das Leiden hatte herbeiführen können (vgl. Strack-Billerbeck II 193 ff.). ἵνα mit konsekutivem Sinn wie I Jo 1 9 Apc 9 20 (Gal 5 17 I Th 5 4) Epictet II 2 16 οὕτω μωρὸς ἦν, ἵνα μὴ ἴδῃ. Jesus teilt **3** den Standpunkt seiner Jünger nicht. Es gibt unverschuldetes Leiden (vgl. Lc 13 2—5), demgegenüber man nicht nach dem Grund, sondern nach dem Zweck fragen soll. Den elliptischen Finalsatz ergänzt der Zusammenhang durch ein οὗτος τυφλὸς ἐγεννήθη. Den Werken Gottes, die nach 5 auf die Erleuchtung der Welt abzielen, soll der Blinde zur sinnenfälligen Erscheinung verhelfen. Gott führt seine Werke durch seinen Gesandten aus (14 10 vgl. 5 36 10 37). Aber die Erklärung Jesu, aus diesem Grunde ohne Unterlaß tätig sein zu müssen, gewinnt **4** dadurch eine eigentümliche Form, daß sie zugleich eine allgemein gültige Weisung an die christliche Gemeinde darstellen soll (anders AvHarnack Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1923, 107). Der Plural ἡμᾶς zu Beginn des Verses (so SBDL gegen AC syr fast alle Lateiner) erklärt sich wie der von 3 11. Das dem Zusammenhang mehr entsprechende „ich" macht sich geltend in dem με nach πέμψαντος (so BDAC syr lat gegen SL), an das sich dann 5 anschließt. Zu Tag und Nacht vgl. 11 9. 10. ὅταν **5** = solange als, wie Lc 11 34. Zum φῶς τοῦ κόσμου vgl. 8 12 12 35 1 4. 8 f. 3 19. χαμαί **6** = auf d i e Erde (χαμᾶζε) im NT nur noch Jo 18 6, doch schon bei Homer. Vgl. Plutarch Marcellus 13 p. 304; Sulla 28 p. 470. Lucian Dial. mort. 20 2. Dionys. Hal. IV 56 3. Job 1 20. πηλός (11. 14. 15) hier, anders als Rm 9 21, = Schlamm, Teig; vgl. Plutarch Marius 16 p. 414; de esu carnium I 2 p. 993e; de comm. notitiis 2 p. 1059f οἱ πηλὸν ἢ κονιορτὸν ἐπὶ τοῦ σώματος ἔχοντες. πτύσμα im NT Hapaxlegomenon; doch vgl., außerhalb der ärztlichen Literatur, Polybius VIII 12 5. Orac. Sib. I 365. Pollux II 103. Die Heilungskraft des Speichels ist bekannt; vgl. Mc 7 33 (s. dort die Beispiele; solche aus der rabbinischen Literatur bei HLStrack Theol. Literaturblatt 1912 Sp. 99. Strack-Billerbeck II 15) 8 23. Spie man ja auch aus, um sich gegen Behexung durch die Krankheit erzeugenden Dämonen zu sichern (s. zu Gal 4 14). Erde mit Speichel vermischt wird bei Petronius c. 131 angewendet. Die umständliche Prozedur statt des einfachen Allmachtswortes soll nach 14 wohl nur den Tatbestand der verbotenen Arbeit am Sabbat herstellen. Daß die Manipulation mit Speichel zu Heilzwecken am Sabbat einen solchen ergeben kann, zeigt der palästinensische Talmud, der ein Wort des R. Schemuël († 254) mitteilt (Schab. Kap. 14 Bl. 14[1], 18): *Nüchternen Speichel darf man am Sabbat nicht auf das Auge legen* (denn das bedeutet ein am Sabbat verbotenes Heilen). *Hieraus kannst du in bezug auf die Hautflechte entnehmen* (‚daß auch deren Behandlung mit Speichel an einem Sabbat verboten ist). Zu νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν **7** vgl. Mc 1 9. Epictet III 22 71 ἵν' αὐτὸ (sc. τὸ παιδίον) λούσῃ εἰς σκάφην. Das εἰς steht in diesen Fällen nicht für ἐν (s. zu 1 18), sondern ist zu verstehen nach Xenophon Cyrop I 3 5 ἀποκαθαίρει τὴν χεῖρα εἰς τὰ χειρόμακτρα (= in die Handtücher hinein). τὸ ὕδωρ τοῦ Σειλωάμ schon bei Js 8 6. Josephus nennt ὁ Σιλωά (Bell. II 16 2 VI 7 2) oder ἡ Σιλωά (V 6 1 9 4 12 2 VI 8 5), d. h. ἡ Σιλωὰ πηγή (V 4 2) eine Quelle am Ausgang der φάραγξ τῶν τυροποιῶν (V 4 1). Vgl. Lc 13 4. II Esra 13 15 (= Neh 3 15) spricht von בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח, was von S mit κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ. in der Vulgata mit *piscina Siloe* wiedergegeben ist. Der Name, ein Substantivum von שֶׁלַח (emissio, effusio sc. aquae), wird von Jo als Partizipium des Passivums aufgefaßt. Das ἀπεσταλμένος kann sich hier, wo fortgesetzt von der Sendung Jesu die Rede war (s. zu 3 17), wohl nur auf diesen beziehen (Chrysostomus p. 332d.

8 kam sehend heim. Da sagten die Nachbarn und die, welche ihn
früher regelmäßig gesehen hatten, daß er ein Bettler war: ist das nicht
9 der, der da saß und bettelte? Die einen sagten: er ist es, die anderen
sagten: nein, sondern er sieht ihm ähnlich. Er selbst sagte: ich bin
10 es. Da sagten sie zu ihm: wie sind dir denn die Augen aufgetan
11 worden? Er antwortete: der (bekannte) Mensch mit Namen Jesus
machte einen Teig und strich ihn auf meine Augen und sagte zu mir:
geh zum Siloah und wasche dich. Da ging ich hin, wusch mich und
12 wurde sehend. Da sagten sie zu ihm: wo ist er denn? Er sagte: ich
13 weiß nicht. Man führt ihn zu den Pharisäern, den vormals Blinden.
14 Es war aber Sabbat an dem Tage, da Jesus den Teig gemacht und
15 ihm die Augen geöffnet hatte. Da fragten ihn auch die Pharisäer wie-
der, wie er sehend geworden. Er aber sagte zu ihnen: er legte mir
16 einen Teig auf die Augen, und ich wusch mich und kann sehen. Da
sagten einige von den Pharisäern: dieser Mensch ist nicht von Gott; denn
er hält den Sabbat nicht. Andere sagten: wie kann ein sündiger
17 Mensch solche Zeichen tun? Und es war eine Spaltung unter ihnen.
Da sagten sie wiederum zu dem Blinden: was sagst du denn von ihm,
daß er dir die Augen geöffnet hat? Der aber sagte: daß er Prophet
18 ist. Die Juden nun wollten von ihm nicht glauben, daß er blind ge-
wesen und sehend geworden war, bis sie die Eltern des sehend Ge-
19 wordenen gerufen; und sie fragten sie: ist das hier euer Sohn, von
dem ihr sagt, daß er blind geboren ist? Wie nun kann er jetzt sehen?
20 Da antworteten seine Eltern und sagten: wir wissen, daß dies unser
21 Sohn ist und daß er blind geboren wurde. Woher er aber jetzt sehen
kann, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wir wissen
22 es nicht. Fragt ihn; er ist mündig, er kann für sich selbst reden. Das
sagten seine Eltern aus Furcht vor den Juden. Denn bereits waren
die Juden übereingekommen, daß jeder, der ihn als Christus bekenne,
23 aus der Synagoge ausgestoßen werden solle. Deshalb sagten seine Eltern:
24 er ist mündig, fragt ihn selbst. Da riefen sie zum zweiten Mal den
Menschen, der blind gewesen war, und sagten zu ihm: gib Gott die
25 Ehre; wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist. Da antwortete
er: ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht; eins weiß ich: ich war blind,
26 jetzt kann ich sehen. Da sagten sie zu ihm: was hat er mit dir ge-
27 macht? Wie hat er dir die Augen geöffnet? Er antwortete ihnen: ich
habe es euch bereits gesagt und ihr habt nicht darauf gehört. Was
wollt ihr es noch einmal hören? Ihr wollt doch nicht auch seine
28 Jünger werden? Da schmähten sie ihn und sagten: du bist sein Jünger,
29 wir aber sind des Mose Jünger. Wir wissen, daß zu Mose Gott ge-
30 redet hat; von diesem jedoch wissen wir nicht, woher er ist. Der
Mensch antwortete und sagte zu ihnen: darin liegt ja eben das Wun-
derbare, daß ihr nicht wißt, woher er ist; und dabei hat er mir doch
31 die Augen geöffnet. Wir wissen, daß Gott Sünder nicht erhört, sondern

Catene 289 7. Theophylakt). Vielleicht blickt diese Beziehung des Siloah auf Christus angesichts der Behandlung, die er durch seine Landsleute soeben erfahren hat, zurück auf Js 8 6 διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι τὸν λαὸν τοῦτον τὸ ὕδωρ τοῦ Σειλωὰμ τὸ πορευόμενον ἡσυχῇ κτλ. IV Reg 5 10 schickt Elisa den aussätzigen Naeman an den Jordan, um sich zu waschen und so gesund zu werden. Wenn hier das Verbum βλέπειν immer wiederkehrt (15. 19. 21. 25. 39), so geschieht das deshalb, weil es (anders als ὁρᾶν) den Nachdruck auf das physische Sehen legt. P. Oxy. 39 9 ὀλίγον βλέπων = kurzsichtig. προσαίτης 8, ein spätes Wort, auch Mc 10 46. Plutarch Aetia graeca 13 p. 294ª. Diogenes Laert. Diogenes VI 56. Früher bezeugt ist das Verbum; vgl. Job 27 14. Soll 8—12 durch die Nachbarn und die Erklärung des Geheilten selbst das Wunder gegenüber der Skepsis sichergestellt werden, so dienen die Verhandlungen vor der Obrigkeit 13—34 dazu, etwa noch zurückgebliebene Zweifel endgültig zu erledigen. Ueber οἱ Φαρισαῖοι **13** vgl. zu 1 24. **14** bringt wie 5 9 nachträglich die Motivierung des Verhaltens der Pharisäer. Der ununterbrochene Zusammenhang würde zwingen, den Sabbat mit dem letzten Festtag 7 37 zu identifizieren, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit bestände, daß dem Evangelisten bei seiner weitgehenden Gleichgültigkeit allem gegenüber, was nicht zur Hauptsache gehört, diese Notwendigkeit ganz entgangen ist. Daß **15** sowenig als 11 vom Speichel die Rede ist, erklärt die Catene 289 22 (vgl. Chrysostomus p. 333ᵈ) ὅτι μὲν γὰρ ἐπέχρισε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐμάνθανε καὶ τῆς ἁφῆς· ὅτι δὲ πτύσματι τὸν πηλὸν ἐποίησεν, οὐκ οἶδε. Zu παρὰ θεοῦ **16**, das der Evangelist im Sinne von 17 8 verstanden wissen will, vgl. die Wendung οἱ παρά τινος = die Leute oder Gesandten jemandes, I Macc 2 15. 17 7 32. Das σχίσμα wie 7 43. Die Bestreitung, daß Jesus von Gott ausgegangen sei, will ihn unter die gewöhnlichen, d. h. eben sündigen Menschen einreihen. Das aber wird von der anderen Seite abgelehnt mit der Begründung, daß solch unerhörte Werke (vgl. v. 32) ihren Verrichter über die Menschen hinaushöben (v. 33). Auf die letztere Seite schlägt sich **17** der Blinde mit seinem Bekenntnis zu Jesus als Propheten (vgl. 4 19). Nur so kann Jo v. 16. 17 aufgefaßt haben, unbeschadet der Anerkennung der Möglichkeit, daß vielleicht in einer übernommenen Grundlage in bezug auf Jesus mit den Begriffen frommer und gottloser Mensch (vgl. Sir 15 7. 12 27 30) operiert worden war (s. auch v. 31). Während die einen von dem Standpunkt aus, daß Gott gerechte Menschen, und zwar nur solche, zum Wundertun befähigt (s. Strack-Billerbeck II 534), auch Jesus für einen Gottesfürchtigen halten wollen, gehen die anderen von der Tatsache des Sabbatbruches aus und kommen zu einer gegenteiligen Meinung. Ueber das ὅτι s. zu 2 18. Der Blinde zieht den gleichen Schluß wie die Samariterin 4 19. **18** Zu ἦν im Sinne des deutschen Plusquamperfektums, wie v. 24, vgl. Blaß⁵-Debr. § 330. ἕως ὅτου = bis daß, wie Lc 13 8 15 8 22 16. 18 I Reg 30 4 I Macc 14 10. Das absolute ἡλικία mit ἔχειν **21** und 23 = alt genug sein, speziell = mündig sein. Vgl. Plato Euthyd. 32 p. 306ᵈ. Plutarch de se ipsum laudando 20 p. 547ª τούτοις μὲν οὖν, ἂν μὴ μόνον ἔχωσιν ἡλικίαν ἀλλὰ καὶ δόξαν καὶ ἀρετήν, δοτέον. BGU 168 τοῖς ἀτελέσι ἔχουσι τὴν ἡλικίαν. ἡλικία als terminus technicus für „Mündigkeit" z. B. P. Oxy. 273 18 497 18 907 19. ἀποσυνάγωγος **22** in der Bibel nur noch Jo 12 42 16 2. Zur Sache vgl. Lc 6 22 und Schürer⁴ II p. 507. 543 f. Schwartz 1908 p. 146 f. **24** δὸς δόξαν τῷ θεῷ wird Leuten gegenüber angewendet, bei denen man ein Widerstreben, die Wahrheit zu sagen, voraussetzt. Vgl. Jos 7 19 und ähnlich II Esra 10 11. Das οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν **29** widerspricht formell der Aussage 7 27, in der Tat bestreitet es die göttliche Sendung Jesu im Gegensatz zu der des Mose und verneint das οἶδα πόθεν ἦλθον 8 14. Zu dem Gedanken **31**, daß Gott die Bitten des

32 den erhört er, der gottesfürchtig ist und seinen Willen tut. Von Ur-
zeit ist nicht vernommen worden, daß jemand einem Blindgeborenen
33 die Augen geöffnet hat. Wenn dieser nicht von Gott wäre, könnte er
34 nichts tun. Sie antworteten und sagten zu ihm: du bist ganz und gar
in Sünden geboren und willst uns belehren? Und sie stießen ihn aus.
35 Jesus erfuhr, daß sie ihn ausgestoßen hatten, und sagte, als er ihn traf:
36 du glaubst an den Sohn des Menschen? Er antwortete und sprach:
37 wer ist es denn, Herr, daß ich an ihn glaube. Jesus sagte zu ihm: du
38 hast ihn ja gesehen; der mit dir redet, der ist's. Er aber sagte: ich
39 glaube Herr — und betete ihn an. Und Jesus sagte: zum Gericht bin
ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehend und die
40 Sehenden blind werden. Das hörten von den Pharisäern, die bei
ihm waren, und sagten zu ihm: wir sind doch nicht auch blind?
41 Jesus sagte zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde.
Nun aber sagt ihr: wir sehen; da bleibt es bei eurer Sünde.

10 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer nicht durch die Tür in
den Hof der Schafe hineingeht, sondern anderswoher übersteigt, der

---

Ungerechten ignoriert, den Frommen aber erhört, vgl. 16 23—27 I Jo 3 21. 22 Js 1 15 Ps 65 18 108 7 Prov 15 29 Job 27 9 35 13, doch auch Ilias I 218. Plato de legg. IV 8 p. 717a. Jamblichus Vita Pythag. 11 (Worte des Pythagoras). Philostratus Vit. Apollon. I 12 p. 13 εἰ σοὶ καλοκαγαθίας μέλει, χωρεῖ θαρρῶν παρὰ τὸν θεὸν καὶ εὔχου ὅτι ἐθέλεις. Plautus Rudens prol. 26 *facilius si quis pius est a dis supplicans, quam qui scelestust inveniet veniam sibi.* Zu **32** ἐκ τοῦ αἰῶνος (= ἀπ' αἰῶνος Lc 1 70 Act 3 21 15 18 Gen 6 4 Js 64 4 ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν κτλ.) zahlreiche Beispiele bei Wettstein. Ueber das **33** fehlende ἄν s. zu 8 39. Zu **34** vgl. Ps 50 7 ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήμφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου, 57 4. ὅλος, wie 13 10, = als ein Ganzer; s. ATRobertson Grammatik des nt. Griechisch 1911 p. 118. Das ἐκβάλλειν wird wohl nicht nur die Entfernung aus dem Lokal besagen sollen (so die Catene 294 4 ἐκ τοῦ ἱεροῦ), sondern entsprechend 22 und nach III Jo 10 den Ausschluß aus der Synagoge. Für Jo ist es einer der bekannten doppeldeutigen Ausdrücke (s. zu 2 22). Eine eventuelle Vorlage mag das Verbum im erstgenannten Sinn gebraucht haben.

Die Blindenheilung hat synoptische Gegenstücke Mc 8 22—26 Mt 9 27—31 Mc 10 46—52 = Mt 20 29—34 = Lc 18 35—42. Dort (Mc 10 51. 52 = Mt 20 34 = Lc 18 41. 42. 43 vgl. Mt 11 5 = Lc 7 22) findet sich auch das ἀναβλέπειν Jo 9 11 15. 18, das in seiner eigentlichen Bedeutung „das Gesicht w i e d e r bekommen" (Act 9 12. 17. 18) zu einem Blindg e b o r e n e n schlecht paßt. Immerhin vgl. Pausanias IV 12 7 συνέβη τὸν Ὀφιονέα . . . τὸν ἐκ γενετῆς τυφλὸν ἀναβλέψαι. Von Blindenheilungen zeugen auch Inschriften in den Asklepiostempeln (vgl. Dittenberger Syll.3 1168 36 93. 120 1169 7 65 1173 1), von denen besonders eine sachlich von großem Interesse ist; Syll. 1173 15 ff. (wahrscheinlich aus dem Asklepiostempel auf der Tiberinsel in Rom, aus der Zeit nach 138 p. Chr.) Οὐαλερίῳ Ἄπρῳ στρατιώτῃ τυφλῷ ἐχρημάτισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ λαβεῖν αἷμα ἐξ ἀλεκτρυῶνος λευκοῦ μετὰ μέλιτος καὶ κολλύριον (Dittenb.: κολλυρίου) συντρῖψαι καὶ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐπιχρεῖσαι (dieses Verbum im NT nur Jo 9 6. 11) ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς· καὶ ἀνέβλεψεν (vgl. Jo 9 11. 15. 18) καὶ ἐλήλυθεν καὶ εὐχαρίστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ. Was die johanneische Geschichte von ihren synoptischen Seitengängern unterscheidet, ist zunächst einmal völlige Verschiedenheit in den Einzelheiten. So berichteten die Synoptiker z. B. keine Blindenheilung am Sabbat. Man wird daher wohl gut tun,

wenn man sich nicht davon zu überzeugen vermag, daß Jo ganz von sich aus diese Geschichte erstmalig so erzählt hat (s. zu v. 2. 17 u. das ἀναβλέπειν ob. Exk. Auch der Wechsel zwischen Φαρισαῖοι v. 13. 15. 16. 40 und Ἰουδαῖοι 18. 22 ist bemerkenswert), anzunehmen, daß er seine Vorlage nicht bei den Synoptikern gefunden hat. In jedem Fall ist, da es sich für ihn um einen Blind g e b o r e n e n handelt, die Absicht der Steigerung (vgl. die Heilung aus der Ferne zu 4 54 und die 38 Jahre der Krankheit 5 5) unverkennbar. Die unerhörte Größe der Wundertat wird 32 stark betont. Die ganze Art des 4. Evangelisten, wie die Erklärung 3 und der deutende Fingerzeig 7 machen es gewiß, daß das neue Zeichen, wie jene im 4. und 5. Kapitel (s. Exkurs zu 5 18), einer Idee zum Ausdruck verhelfen soll. Hat sich Jesus dort als die ζωή erwiesen, so stellt er sich hier als das φῶς dar. Das Wunder ist Illustration zu 5. Vgl. Catene 288 3 φῶς ἑαυτὸν τοῦ κόσμου εἶπεν, ὡς φωτίζοντα τῶν πιστῶν τὰς ψυχάς, καὶ ὅτι ἤμελλεν ἀνοῖξαι τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ. Die ausgesponnenen, stets aufs neue wiederaufgenommenen Verhandlungen sollen einmal die Tatsächlichkeit des Zeichens gegenüber jeglichem Zweifel sicherstellen, sodann besonders die Schuld der Juden, die absolut nicht glauben w o l l e n, recht kraß in die Erscheinung treten lassen. Hat doch zur Zeit des Evangelisten die Feindseligkeit der Juden den Christen gegenüber eine solche Höhe erreicht, daß die Messiasgläubigen aus der Synagoge ausgeschlossen werden.

εὑρίσκειν **35** vgl. zu 1 41. Ueber υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (so SBD syr^{s}) als Selbstbezeichnung Jesu bei Jo vgl. zu 1 51, über υἱὸς τοῦ θεοῦ (AL fast alle Lateiner pesch) vgl. zu 1 34. Der Angeredete versteht **36** nicht, daß die Frage Jesu die Aufforderung bedeutet, sich zu ihm als dem Menschensohn zu bekennen. Doch ist er bereit, alles zu tun, was sein Wohltäter wünscht. Auf welche Weise er ihn erkannt hat, sollte man bei Jo gar nicht fragen. Zu der lebhaft anknüpfenden Entgegnung καὶ τίς ἐστιν . . vgl. 14 22 Mc 10 26 II Cor 2 2 und Blaß^{5}-Debr. § 483. καὶ — καί **37** wie 6 36 7 28 12 28 15 24. Zur Sache vgl. 4 25 f., auch 14 9. Das προσκυνεῖν **38** ist keineswegs das huldigende Neigen, wie etwa Ruth 2 10 II Reg 20 41 Mc 5 6 Mt 8 2 9 18 u. ö., sondern, zumal da es bei Jo sonst immer die Gott gezollte Verehrung bedeutet (4 20—24 12 20), die Anbetung, die dem jo. Christus als θεός und Inhaber der übrigen religiösen Würdenamen zusteht. Zu εἰς κρίμα κτλ. **39** vgl. 3 19—21 5 24, andererseits 3 17 8 15 12 47. Zu dem Oxymoron (ein ähnliches 11 26), das mit leiblichem und geistigem Sehen und Blindsein operiert, vgl. die Wortspiele und Bilder Js 6 9 42 16 56 10 und das 25. Kosmas- und Damianwunder (LDeubner Kosmas und Damian 1907 p. 164 ff.). Hier erhält ein Blinder die Weisung, seine Augen mit der Milch einer treuen Ehefrau zu bestreichen. Ein von Argwohn geplagter Eifersüchtiger bestimmt seine Frau, dem Blinden von ihrer Milch zur Verfügung zu stellen. Und nun wird der Kranke von wirklicher Blindheit, der Gatte von der Blindheit der Eifersucht geheilt. Weinreich Antike Heilungswunder 175 f. Das dieser Erklärung Jesu entsprechende synoptische Element steht Mt 11 25, vgl. auch Mt 13 14. 15. Die Frage der plötzlich wieder auftauchenden Pharisäer **40**, ob etwa auch sie zu den (geistig) Blinden gehören, beantwortet Jesus **41** dahin, daß sie sich keineswegs im Zustand unverschuldeter Blindheit befinden, ihre Sünde daher unaufhaltsam (μένει) zum Gericht führt. Vgl. Johannesbuch der Mandäer p. 203 Lidzb.: *Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens. Die Bösen sind blind und sehen nicht. Ich rufe sie zum Lichte, doch sie vergraben sich in Finsternis. „O ihr Bösen", rufe ich ihnen zu, „die ihr in die Finsternis hinabsinkt, richtet euch auf und fallet nicht in die Tiefe." Ich rufe ihnen zu, doch die Bösen hören nicht und versinken in das große Suf-Meer.* **X** 1—21 D i e H i r t e n r e d e. Die αὐλή **1** ist nicht das Gebäude selbst, sondern der an das Haus sich anschließende Hof: Jos. Ant. I 11 2.

2 ist ein Dieb und Räuber. Der durch die Tür hineingeht, ist Hirt der
3 Schafe. Dem öffnet der Türhüter, und die Schafe hören seine Stimme,
4 und er ruft seine Schafe bei Namen und führt sie hinaus. Wenn er
die Seinen alle hinausgebracht hat, zieht er vor ihnen her, und die
5 Schafe folgen ihm; denn sie kennen seine Stimme. Einem Fremden
aber werden sie keineswegs folgen, sondern sie werden vor ihm fliehen,
6 weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen. Diese Rätselrede
sprach Jesus zu ihnen; sie aber verstanden nicht, was das zu ihnen
7 Geredete bedeute. Da sagte Jesus wiederum zu ihnen: wahrlich,
8 wahrlich, ich sage euch: ich bin die Tür zu den Schafen. Alle, die
vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber: aber die Schafe
9 haben nicht auf sie gehört. Ich bin die Tür; wenn einer durch mich
eingeht, der wird gerettet werden, wird ein- und ausgehen und Weide

P. Lond. I p. 36. 49. P. Oxy. 104. 105. 243. 482. 490. 496. P. Fay. 31. 32. 100 u. ö. in den Papyri. P. Oxy. 75 spricht von dem Haus „im Stadtviertel der Hirten“ (ἐπ' ἀμφόδου Ποιμενικῆς) mit der dazugehörigen αὐλή, wie denn auch Ilias IV 433 und P. Hib. 36 die αὐλή als Aufenthaltsort für die Schafe dient. ἀλλαχόθεν im NT Hapaxlegomenen (= ἄλλοθεν); vgl. P. Oxy. 237 V 15. Appian Punic. c. 126. Plutarch Fab. 6 p. 178ª, auch öfters in den Moralia, z. B. p. 1086ᵈ 1129ᵉ. IV Macc 1 7. κλέπτης und λῃστής beisammen wie Obad 5. Ueberhaupt ist diese Perikope mit alttestamentlichen Reminiszenzen durchsetzt. Ueber den Hirten **2** im AT vgl. den Exkurs zu 21. Der θυρωρός **3** hütet die Hoftüre, wie 18 16. 17 ἡ θυρωρός (das Maskulinum noch Mc 13 34) das Tor zum Hofraum (αὐλή 18 15 wie Mt 26 3) des hohepriesterlichen Palastes bewacht. τὰ ἴδια πρόβατα sollen schwerlich die Schafe eines Besitzers im Unterschied von den im gleichen Gehege befindlichen eines anderen sein, sondern blicken zurück auf den Räuber 1 und vor auf 5 den ἀλλότριος und 12 den Mietling, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια. κατ' ὄνομα wie III Jo 15 Ignatius Smyrn. 13 2. Benennung der einzelnen Tiere und Ruf bei Namen auch Theokrit 2 101 4 46. Longus Pastoralia IV 26. 38 ὁ δὲ Δάφνις καὶ ἐκάλεσέ τινας αὐτῶν ὀνομαστί. Zu ἐξάγει vgl. Pollux I 250, der ποιμαίνειν mit ἐπὶ νομὰς ἐξάγειν erklärt. ἐκβάλλειν 4 vgl. zu 5 7, auch Jac 2 25 und BGU 597 4 ἵνα βάλῃ τὸν μόσχον πρὸ τῶν προβάτων. Das Vorausziehen des Hirten wie Ps 79 2. παροιμία **6**, im NT außerhalb des 4. Evangeliums nur II Petr 2 22 und im AT fast auf Sir beschränkt, bedeutet nach Jo 16 25. 29 die verhüllte Rede, in der sich absonderlich hohe Gedanken bergen. Das entspricht der Etymologie (παρ-οἶμος = neben dem gewöhnlichen Weg befindlich), der Erklärung des Suidas (παροιμία = λόγος ἀπόκρυφος) und dem Gebrauch bei Sir: 39 3 ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει 47 17, wo den παροιμίαι die ἑρμηνεία zur Seite tritt. Wie der synoptische Jesus, wenn er sich der Parabelrede bedient, in Rätseln spricht (Mc 4 11. 12), so der johanneische, wenn er παροιμίαι vorträgt. Er wird denn auch nicht verstanden und beginnt **7** mit einer Deutung oder Ergänzung, deren mangelnde Durchsichtigkeit allerdings den Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit herausfordert (Wellhausen Jo 48 f. Schwartz 1908 p. 163. Heitmüller ³123. Spitta 209 ff.). Sie knüpft an den relativ nebensächlichen Begriff „Tür“ an, während wir zu hören erwarten, wer der Hirt ist. Trotzdem, oder gerade deshalb ist das, auch zu 8 besser passende ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων der sahidischen Uebersetzung gewiß Korrektur. Man mag sie für glücklich halten, Zeuge für eine von ihm etwa gerettete Urform unseres Textes ist der Sahide nicht.

Wie 7 f. heute als Fortsetzung von 1—6 dastehen, scheint Jesus die Tür zu den Schafen (nicht für die Schafe; vgl. Ignatius Philad. 9 1 αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, auch Ps 117 20 ἡ πύλη τοῦ κυρίου) sein zu sollen; und alle, die mit diesen in Verbindung getreten sind, werden danach beurteilt, ob sie durch die Tür Eingang gefunden haben. Schon bevor er als Tür funktionieren konnte, ist man 8 gekommen. Freilich fehlt das πρὸ ἐμοῦ S syr^{s} it pesch. Das bedeutet aber nicht mehr, als wenn wir andererseits bei D das πάντες vermissen. In beiden Fällen soll durch Streichung die Deutung auf die alttestamentlichen Propheten unmöglich gemacht werden. Diese, bei Gnostikern (die Valentinianer bei Hippol. VI 35 1 Wendl.), dem Adversarius legis et prophetarum (in Augustins Gegenschrift II 16) und Manichäern (Augustin c. Faust. XVI 2. Theophylakt und Isho'dad, der auch Marcion namhaft macht) beliebt, erledigt sich durch 4 22 5 45—47 6 45 7 19 8 56 12 38—41. Chrysostomus Hom. 59 3 t. VIII p. 348$^{c.d}$ (ähnlich Theodor v. Heraklea Catene p. 300 f., auch ein sog. Theophorus bei Isho'dad und dieser selbst) lehnt sie ab. Angesichts der Verbindung unserer Perikope mit Kap. 9 (s. den Exk. zu 21) denken andere lieber an die von Jesus in leitender Stellung vorgefundenen Pharisäer. Doch auch damit ist schwerlich die Auffassung des Evangelisten getroffen. Denn man wird zugestehen müssen, daß „alle vor mir" durch „die Pharisäer" einen recht unzulänglichen Inhalt empfängt. Man redet sich überhaupt nur schwer ein, daß wir hier eine selbständige Formulierung des Jo vor uns haben. Konnte er, der mehrfach betont hatte, daß der Täufer der Vorläufer Jesu sei (1 15. 30), überhaupt so reden, ohne die Meinung hervorzurufen, daß auch jener zu den Dieben und Räubern gehöre. Gerade weil das, bei aller Ablehnung einer Ueberschätzung des Täufers, nicht seiner Meinung entspricht, würde er wohl von sich aus einen anderen Wortlaut für das, was er sagen wollte, vorgezogen haben. In 8^{a} redet der „Gottessohn" und „Prophet", der alle Vorgänger und Konkurrenten verdammt, weil er allein der wahre ist. In dem gnostischen Baruchbuch sagt Baruch zu dem zwölfjährigen Jesus: πάντες οἱ πρὸ σοῦ προφῆται — und er versteht darunter nicht nur jüdische Propheten, sondern auch den Herakles — ὑπεσύρησαν (Hippol. V 26 29 Wendl.). Aber dringender als die Ablehnung der Propheten der Vorzeit wird dem Evangelisten die Zurückweisung jener „Propheten" am Herzen gelegen sein, die zur Zeit der Entstehung des Christentums ihren Anhängern das Heil versprachen (Joseph. Ant. XX 8 10. Orig. c. Cels. VII 9). Sie sollen als Diebe und Räuber gebrandmarkt werden. Schon Chrysostomus hat an Theudas, Judas und andere falsche Messiasse erinnert. Daneben darf man aber auch auf die mand. Anschauung verweisen, daß die Uroffenbarung durch die Herolde der falschen Religionen verdorben worden sei und daß dieser Zustand bestehen werde, bis der himmlische Gesandte erscheint, um alle falsche Religion zu vernichten (vgl. Brandt Die mand. Rel. S. 121 ff.). Haben wir nun auch hier wiederum Anlaß, an Ursprünglichkeit und Geschlossenheit des Textes zu zweifeln, so besteht kein Grund, 9. 10 unbedingt nach 7. 8 auszulegen, wenn sein Wortlaut dem widerstrebt. Aeußerstenfalls würden wir damit die Ansicht des Evangelisten treffen, von ihr jedoch einen ursprünglichen Sinn unterscheiden müssen. **9** läßt doch wohl keine andere Auffassung zu als die, daß Christus die Tür für die Schafe, d. h. die Herde der christlichen Gemeinde ist, die durch ihn des Heils teilhaftig wird und fette Weide findet. Schwerlich wird auch nur Jo hier noch an die Führer der Herde gedacht haben, die für ihre Schafe Weide finden, so daß Christus als Vermittler aller wahren geistigen Leitung erschiene. Vielmehr wird Christus 9. 10 schon, wie dann von 11 an ganz deutlich in seiner Beziehung zu den Schafen angeschaut und der Dieb dient

finden. Der Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten und zu
verderben. Ich bin gekommen, damit sie Leben und Ueberfluß haben.
Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe.
Der Mietling, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht zu eigen sind,
sieht den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht — und der
Wolf raubt und zersprengt sie —, weil er ein Mietling ist und die
Schafe ihm nicht am Herzen liegen. Ich bin der gute Hirte, und ich
kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater
kennt und ich den Vater kenne, und ich lasse mein Leben für die
Schafe. Noch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Hofe sind.
Auch die muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören,
und es wird eine Herde sein, ein Hirt. Deshalb liebt mich der Vater,
weil ich mein Leben lasse, um es wieder zu nehmen. Niemand hat
es mir genommen, sondern ich lasse es von mir aus. Ich habe Macht-
vollkommenheit, es zu lassen, und ich habe Machtvollkommenheit, es
wieder zu nehmen. Dieses Gebot habe ich von meinem Vater emp-
fangen. Da entstand wieder eine Spaltung unter den Juden um dieser
Worte willen. Viele von ihnen aber sagten: er ist besessen, und rast.
Was hört ihr auf ihn? Andere sagten: das sind nicht Worte eines Be-
sessenen. Ein Dämon kann doch nicht Blinden die Augen öffnen?

nur noch wie nachher der Mietling dazu, seinem Verhalten den rechten Hintergrund zu schaffen. Wären wir genötigt, entweder 9 f. nach 7 f. auszulegen oder dieses nach jenem, so würde sich das letztere immer noch mehr empfehlen. Aber vielleicht ist das τῶν προβάτων 7 eine gewollte Zweideutigkeit, die vom ersten Teil der Rätselrede zum zweiten hinüberleitet (s. zu 2 22). „Ein- und Ausgehen“ und „Weide finden“ sind geläufige alttestamentliche Ausdrücke und Bilder; vgl. für jenes Dt 28 6 I Reg 29 6 II Reg 3 25 III Reg 3 7 II Paralip 1 10 Ps 120 8, besonders Num 27 27, wo auch πρόβατα und ποιμήν erscheinen, für dieses I Paralip 4 40 Ez 34 14. περισσὸν ἔχειν **10** = Ueberfluß haben; Xenophon Oec. XX 1 οἱ μὲν . . . περισσὰ ἔχουσιν, οἱ δὲ οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα δύνανται πορίζεσθαι. Mt 5 37. **11** wechselt das Bild. Jesus ist nicht mehr die Tür, durch die man gehen muß, um des Lebens teilhaftig zu werden, sondern der gute Hirte. τιθέναι τὴν ψυχήν ist Jo eigentümlich 15 17. 18 13 37. 38 15 13 I Jo 3 16 für das synoptische δοῦναι τὴν ψυχήν Mc 10 45 = Mt 20 28. Vgl. Judc 12 3 ἔθηκα τὴν ψυχήν μου ἐν χειρί μου, ebenso mit ἐν χειρί I Reg 19 5 28 21, und s. unten zu 17. μισθωτός **12** 13 auch Mc 1 20. Philo stellt dem Hirten den κτηνοτρόφος als ungeeigneten Führer der Herde gegenüber; de poster. Caini 98. 99 p. 243 f. Agricultura 27–29 p. 304 φαῦλος μὲν γὰρ ὢν ὁ ἀγελάρχης οὗτος καλεῖται κτηνοτρόφος, ἀγαθὸς δὲ καὶ σπουδαῖος ὀνομάζεται ποιμήν. οὐκ ὢν ποιμήν ist der einzige Fall, wo Jo im Widerspruch mit der für die κοινή des NTs geltenden Regel (Blaß⁵-Debr. § 430 1) οὐ als Negation des Partizipiums verwendet. Paulus sagt I Cor 9 20 μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον. Ueber οὐ mit Partizipium im NT und den Papyri s. JHMoulton Einleitung 366 f. Zum Kampf des Hirten mit den wilden Tieren vgl. I Reg 17 34—36 Js 31 4 Amos 3 21. Zum Ganzen vgl. Themistius I p. 10 f. Dindorf ποιμνίον ἐκεῖνο εὔκολον τοῖς λύκοις, ὅτῳ ὁ ποιμὴν ἀπεχθάνοιτο . . . κακὸς βουκόλος . . . αὐτὸς δὲ ἔσται μισθωτὸς ἀντὶ βουκόλου . . . ὁ δὲ ἀγαθὸς νομεὺς πολλὰ μὲν ὀνίναται ἐκ τοῦ ἔργου, πλείω δὲ ἔχει ἀντωφελεῖν, θηρία τε ἀπερύκων καὶ πόας ὑγιεινῆς προορώμενος· καὶ μὲν δὴ ἀντιφιλοῦσι

μάλιστα βόες μὲν ἀγαπῶντα βουκόλον κτλ. **13** μέλει μοι περί τινος wie 12 6 Mc 12 14 = Mt 22 16 I Petr 5 7 I Macc 14 43 Sap 12 13 Ignatius Smyrn. 6 2. Barn 1 5. P. Lond. III p. 207 26 f. **14 15** Daß Gott die Seinen erkennt, ist eine Selbstverständlichkeit; vgl. Od. Salom. 41 2 *beim Herrn sind seine Söhne erkannt.* Porphyr. ad Marcell. 13. Jedoch das Wechselspiel zwischen der Gottheit, welche die Gläubigen erkennt, und den Gläubigen, welche die Gottheit erkennen, führt uns auf den Boden der hellenistischen Mystik: Hermet. Schr. X 15 οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωριζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. Porphyr. ad Marcell. 21. Od. Salom. 7 12 f. Vgl. auch I Cor 13 12 Gal 4 9 Mt 11 27 und das Zaubergebet des Astrampsychos (Wessely Denkschrift der Akad. Wien 1893 p. 55): οἶδά σε, Ἑρμῆ, τίς εἶ καὶ πόθεν εἶ . . . οἶδά σου καὶ τὰ βαρ αρικὰ ὀνόματα . . . . οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ. Reitzenstein Poimandres 20 f. 245. Norden Agnost. Theos 287. Zum Ich-Stil 7—14 vgl. den Exk. zu 8 12. Nicht alle die „Seinen", für die Jesus sein Leben hingibt (s. zu 3 16), stammen **16** aus der αὐλή (auf diesem Wort liegt der Ton), d. h. dem Judentum. Er besitzt auch frei umherschweifende Schafe. Unbildlich: auch Heiden gehören seiner Gemeinde an (Isho'dad). Nach seiner Erhöhung wird er sie sammeln (11 52 12 32). Dieser Ausblick, der keinerlei Vorzugsstellung des Volkes Israel kennt (vgl. Mt 10 6 15 24), setzt die Wirksamkeit des Paulus voraus. Zur Zeit des Evangelisten beginnt sich die Hoffnung auf die eine Herde unter dem einen Hirten (vgl. zu diesem Ez 34 23 37 24) zu erfüllen. Nach Plutarch de Alex. virt. I 6 p. 329 (= Stoicorum veterum Fragm. ed. vArnim I 1905 p. 61 2) faßt sich die πολιτεία des Stoikers Zeno in dem einen Satz zusammen, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. Gegenbild zu dem von Jo gezeichneten Ideal ist die Vorstellung von der ursprünglichen und daher wiederkehrenden Religionseinheit der alten Nationen, von der Uebereinstimmung der Weltvölker bezüglich des Gottesglaubens. Vgl. Plutarch de Iside et Osir. 67. Celsus bei Origenes I 14. 24 V 41. 45 VIII 72. Minucius Felix 8. Maximus Tyr. Philosophumena XI 5[a] Hobein. **17 18** kehrt zu dem Gedanken von 15[b] zurück, vervollständigt ihn aber, um die Möglichkeit des 16 geschilderten Erfolges zu erklären. Hier mit λαμβάνειν τὴν ψυχ. verbunden gewinnt das eigentümliche (s. zu 11) τιθέναι τ. ψ. vielleicht einen besonderen Sinn nach Analogie von 13 4. 12 τιθέναι und λαμβ. τὰ ἱμάτια. Aeußerungen der Stoiker über die ἐξουσία des Menschen, das Leben von sich zu werfen (z. B. Epictet IV 12 8), bieten nur rein formelle Anklänge. Zum Präteritum ἦρεν vgl. 1 18 3 13. Die Auffassung der Auferweckung als eigener Leistung des Sohnes ist eigentümlich johanneisch; vgl. den Exkurs zu 2 22. Was den Sohn dazu befähigt, sagt 5 26. Der Sohn gehorcht, wenn er sein Leben hingibt, dem Gebot des Vaters. Irgendwelcher feindlichen Macht unterliegt er nicht: οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ. Diese starke Betonung der Freiwilligkeit des Todes Jesu dient apologetischen Zwecken. Das Schisma **19** wie 7 43 9 16. Zu dem Vorwurf **20** vgl. 7 26 8 48 und das Urteil der Gottlosen über die Frommen Sap 5 4 τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν. Aehnliche Beurteilung des Jeremia durch die ἀσεβεῖς bei Jos. Ant. X 7 3. Die Gegenbewegung **21** wie 9 16. Ihr Grund ist der des Nikodemus 3 2. Hier wird erkennbar, weshalb der johanneische Christus gar keine Dämonischen heilt. Solche Taten sind zu gering, um ihn als fleischgewordenen Logos zu erweisen und die göttliche Herrlichkeit aufleuchten zu lassen. Teufel können durch Teufel ausgetrieben werden (Mc 3 22). Was Jesus tut, vermag kein Dämon zu vollbringen.

Der Rückgriff 21 auf das Heilungswunder schließt Kap. 9 u. 10 zusammen. Aber eng ist das Band nicht, das sie beide verknüpft. Zudem hat man das Gefühl, als ob 21b fehlen könnte, ohne daß etwas Wichtiges verlorenginge. 21a würde auch für sich genügen, die Stellung der ἄλλοι begreiflich zu machen. Sie gewinnen aus den erhabenen Worten Jesu keineswegs den Eindruck, als rede ein Besessener. Man möchte glauben, 21b wäre ein Zusatz, dazu bestimmt, Kap. 10 1—21 dem Vorhergehenden anzufügen. Aber selbst wenn es sich anders verhielte, bedingt doch die Erinnerung an das Wunder noch nicht, daß auch der übrige Inhalt von Kap. 9 in enger Beziehung zu 10 steht. Das Verständnis unseres Stückes kann nur gewinnen, wenn man die, durch den vermeintlichen festen Zusammenhang zwischen den beiden Kapiteln nahegelegte Deutung auf die Pharisäer preisgibt. Was diese nach Kap. 9 getan haben, darf man doch nicht im Einbruch in eine Hürde fremder Schafe, im Verhalten von Dieb und Räuber, in dem Benehmen des Mietlings wiederfinden wollen. Weit eher sollen den Juden und ihrem christenverfolgenden Treiben (Kap. 9) in Kap. 10 andere Schädlinge zur Seite gestellt werden, solche teils, die mit einer verderblichen Heilslehre in die Christenheit eindringen wollen und sich als Führer empfehlen, und solche wieder, die als falsche Hirten die Gemeinde verkommen lassen (Himmelf. d. Jesaja 3 24). Innerlich zusammengehalten wird die Perikope 10 1—21 nur durch die Begriffe der Schafe, des Hirten und seiner Gegenspieler. Aber diese sind bald Fremde, denen die Schafe nicht gehören, bald Diebe und Räuber oder auch wieder Mietlinge. Das geht nebeneinander her und durcheinander hin. Aus dem Hirten wird im Laufe der Ausführungen der gute Hirt, und zwischen beiden steht die Tür, zunächst vielleicht zu den Schafen, dann sicher für die Schafe. Dieses unausgeglichene Gewoge fordert fast zu seiner Erklärung die Annahme, daß der Evangelist hier allerlei fremde Bilder und Begriffe übernommen hat ohne die Kraft, sie zu einer Einheit zusammenzuschmelzen. Als Hirt erscheint Jesus auch bei den Synoptikern; vgl. Mc 6 34 = Mt 9 36 25 32 Mc 14 27 = Mt 26 31 (Zach 13 7). In der Apc weidet er die Völker (2 27 12 5 19 15 nach Ps 2 9), Hebr 13 20 ist er ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας, I Petr 2 25 der Hirt oder 5 4 der Erzhirt mit Beziehung auf den urchristlichen Sprachgebrauch Hirt = Gemeindeleiter (I Petr 5 2. 3 Eph 4 11 Act 20 28 Jo 21 15—17. Himmelf. d. Jesaj. 3 24). Vgl. zur Vorstellung von Jesus als dem Hirten Barn 5 12 I Clem 16 1 44 3 54 2 57 2. In der Averciusinschrift heißt Christus der ποιμὴν ἁγνός, Ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε, Ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντῃ καθορῶντας (nach Dölger ΙΧΘΥΣ II 457). Ist hier heidnischer Einfluß kaum zu verkennen, so fragt sich, ob solcher auch Jo 10 zu verspüren ist. Die Art, wie hier von Jesus als dem Hirten gesprochen wird, könnte wohl erklärt werden aus alttest. Ideen, mit denen sich die Erfahrung von Golgatha (11. 15) verband. Vgl. Gott als Hirten Israels Js 40 11 Jer 38 10 Ez 34 11—16 Ps 73 1 77 52 78 13 79 2 94 7 99 3, David als Hirten Ps 77 70—72 Ez 34 23 37 24, auch Micha 5 3, das Bild von den falschen und guten Hirten Jer 23 1—4 Ez 34 1—10 Zach 11 4—9 IV Esra 5 18, endlich noch Ps 22 1 Jer 2 8 10 20 12 10. Aber bei der sonst sich bemerklich machenden geistigen Verwandtschaft zwischen Jo und gewissen religiösen Zeitströmungen ist es erlaubt, auf diese hinzuweisen. Das Bild von den Anhängern als der Herde der Schafe begegnet uns bei Philostrat, Vita Apollon. VIII 22. Andererseits nennt Philo den Logos den Hirten (der Seelen) de mutat. nominum 116 p. 596, de poster. Caini 68 p. 238, de agricultura 51 p. 308. Das Corpus Hermeticum ist Zeuge einer Frömmigkeit, die den Offenbarungsgott Νοῦς unter dem Bilde des Völkerhirten verehrt (I 2 bei Reitzenstein Poim. 328 ἐγὼ μέν, φησίν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς), der zugleich auch der Ἀγαθὸς δαίμων ist (Reitzenstein a. a. O. 24. 28—31 u. ö., s. Register). Beeinflußt ist diese Religion gewiß von dem Kult des Anubis, der in demotischen Zauberformeln mehrfach als der gute oder schöne Hirt erscheint (Griffith Demotic magical papyrus of London and Leiden p. 24 1 25. 27. 99. 103; vgl. Reitzenstein Wundererzählungen 126 1). „Auch

die phrygische Religion kennt Gott als den Hirten“ (Reitzenstein Mysterienreligionen[2] 125). Attis wird vielfach so genannt (Hepding Attis 1903 p. 7. 8. 103 2. 206 f.). Der Parsismus redet von Yima, „dem herrlichen, dem guten Völkerhirten“ (Religionsgeschichtliches Lesebuch ed. Bertholet 1908 p. 343); auch heißt hier Zarathustra „der den Armen zum Hirten Bestellte“ (Grill II 327). Auf babylonischem Boden haben wir Tamuz, den Hirten (JLeipoldt Sterbende u. auferstehende Götter 1923, 9) und Marduk, den guten Hirten (KKeßler PRE[3] XII 166 3). So wundern wir uns nicht, bei den Erben babylonischen und persischen Geistes, den Mandäern, Manda d'Haije, dem Hirten zu begegnen (Johannesbuch S. 44 ff. Lidzb.): *Ein Hirte bin ich, der seine Schafe liebt . . . . Um meinen Hals (trage ich) die Schafe . . . Ich lege ihnen einen Gürtel um, bei dessen Anblick die Wölfe erbeben. Nicht springt ein Wolf in unsere Hürde . . . ein Dieb kann bei uns nicht eindringen. Ein Dieb dringt nicht in ihre Hürde, und um ein eisernes Messer brauchen sie sich nicht zu kümmern.* Die Schafe werden von einer Ueberschwemmung bedroht. *Ein Hirte bin ich, dessen Schiff bald kommt . . ., und ich bringe meine Schafe und Lämmer hinein. Ein jedes, das auf meinen Ruf gehört und auf meine Stimme geachtet . . ., das fasse ich mit meinen beiden Händen und bringe es zu mir in mein Schiff hinauf . . . . Wer auf meinen Ruf nicht gehört, der versank.* Dazu Recht. Ginza V 2 S. 181 Lidzb.: *Zu Manda d'Haije habet Vertrauen. Wie ein guter Hirt, der [seine] Schafe hütet, hält er von euch jeglichen Geist des Abfalls fern. Wie ein guter Hirt, der seine Schafe zu ihrer Hürde führt, setzt er euch hin und pflanzt euch vor sich auf.* Uebrigens sind auch im Johannesbuch zwei Abschnitte, die von Manda d'Haije als dem Hirten handeln, im einzelnen aber recht verschiedenen Inhaltes sind, aneinandergereiht. Der hervorragende Platz, den die Figur des Hirten in der Religionsgeschichte einnimmt, entspricht der hohen Schätzung der Tätigkeit des Hirten im Altertum; vgl. außer den oben zitierten alttest. Stellen Js 63 11 (Mose als Führer des Volkes ποιμὴν τῶν προβάτων) Philo Quod det. pot. insid. soleat 25 p. 196 (οἱ ποιμαίνοντες ἀρχόντων καὶ ἡγεμόνων ἔχοντες δύναμιν); Vit. Mos. I 62 p. 90. Xenophon Memor. III 2 und schon babylonische Könige (Norden Agnostos Theos 211). Von Toren und Pforten ist bei Mandäern und anderen Gnostikern viel die Rede, von Toren und Pforten des Lebens und des Lichtes, des Glanzes und der Erkenntnis oder auch von Toren, welche die Frommen nach dem Tode durchschreiten müssen. Mand. Lit. S. 134 f. Lidzb. wird der Sohn des großen Lebens beschrieben als der, welcher kam, das Tor öffnete, den Weg ebnete, den Pfad austrat und so die Verbindung zwischen den Seinen und dem Leben herstellte. Od. Salom. 17 10 sagt der Erlöste, der völlige Freiheit gewonnen hat: *die Pforte zu allem war ich geworden.* In dem Jesuswort der christlichen Zusätze zur heidnischen Naassenerpredigt (Hippol. Elench. V 8 20 Wendl.) ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή würde man mit Sicherheit Jo 10 9 wiederfinden, auf das das benachbarte Zitat aus Gen 28 17 abgefärbt hätte (πύλη für θύρα), wenn nicht der „wahre Prophet“ bei Ps.-Clemens Hom. III 52 erklärte: ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς (vgl. auch III 18 und Hermas Sim. IX 12 1. 3 I Clem 48 4). Ignatius Philad. 9 1 weicht insofern von Jo ab, als er Christus die θύρα τοῦ πατρός nennt. Und in den Johannesakten (K. 95. 98. 109) wie den Act. Petri c. Simone (K. 20) finden wir Jesus als die Tür bezeichnet in Zusammenhängen, die einer vollständigen Zurückführung auf das 4. Evangelium durchaus widerstreben (s. dazu Reitzenstein D. iran. Erlösungsmysterium XI). Es scheint also auch abgesehen von Jo 10 von Jesus oder dem himmlischen Erlöser als der Tür gesprochen worden zu sein, wenn hier auch das Vergleichsmaterial nicht so ergiebig und eindeutig ist, wie bei dem Hirten.

10 22—39 Jesus auf dem Tempelweihfest. τὰ ἐγκαίνια **22**, im NT nur hier, war das Fest der Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus am 25. Kislew 165 vor Chr. Vgl. I Macc 4 36—59 II Macc 1 9. 18 10 1—8 Jos. Ant. XII 7 6. 7. Schürer[4] I 208 f. Die

22 Darauf kam das Tempelweihfest in Jerusalem; es war Winter.
23 24 Und Jesus wandelte im Tempel in der Halle Salomos. Da umringten
ihn die Juden und sagten zu ihm: wie lange willst du uns in Spannung
25 halten? Wenn du der Christus bist, sage es uns offen. Jesus antwor-
tete ihnen: ich habe es euch (schon) gesagt und ihr glaubt nicht. Die
Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, die zeugen von mir.
26 27 Aber ihr glaubt nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört. Meine
Schafe hören auf meine Stimme, und ich kenne sie und sie folgen mir,
28 und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie sollen in Ewigkeit nicht
29 verloren werden, und niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Was
mir mein Vater gegeben hat, ist größer als alles, und niemand ver-
30 mag (es) aus der Hand des Vaters zu reißen. Ich und der Vater sind
31 eins. Da trugen die Juden aufs Neue Steine herbei, um ihn zu stei-
32 nigen. Jesus antwortete ihnen: viel schöne Werke habe ich euch vom
Vater her sehen lassen; welches von ihnen ist es, um dessentwillen ihr

---

Bemerkung: es war Winter (nämlich Dezember) soll die Grundlage für **23** bilden. περιπατεῖν s. zu 7 1. Zu der auf der Ostseite des Heiligtums gelegenen Halle Salomos vgl. Act 3 11 5 12 Jos. Ant. XV 11 3; Bell. V 5 1. Nach Jos. Ant. XX 9 7 rührte sie noch von dem ursprünglichen Tempelbau her. Belege für die Redensart αἴρειν τὴν ψυχήν **24** bei Wettstein. Sie bedeutet hier offenbar: die Seele nicht zur Ruhe kommen lassen, in der Schwebe, in Spannung halten. παρρησίᾳ im Gegensatz zu dunklen und rätselhaften Andeutungen. Die Juden haben darin recht, daß sie ein unzweideutiges Selbstzeugnis aus dem Munde Jesu bisher nicht vernommen haben. Nur der Samariterin 4 26 und dem Blindgeborenen 9 37 hat er sich mit klaren Worten als Messias zu erkennen gegeben. Trotzdem hat auch Jesus **25** recht. Denn alle seine Reden in Jerusalem waren doch von dem Bewußtsein getragen gewesen, der Christus zu sein. Und als Messias und Gottessohn sollten ihn seine Werke bezeugen (vgl. 5 36). Bezeichnend für die johanneische Schreibweise (vgl. zu 7 24. 25 11 37) ist, daß **26** Jesus an die Allegorie vom Hirten und den Schafen anknüpft, unbekümmert darum, daß er sie vor über zwei Monaten und zu einem anderen Publikum gesprochen hat. Aus jener Rätselrede kennen wir die Elemente von **27**. Auch οὐ μὴ ἀπόλωνται **28** blickt auf sie (v. 10) zurück. Doch vgl. auch Mt 10 6 15 24 18 12—14 = Lc 15 4—7. ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρος wird unbildlich (II Reg 23 21 ἥρπασεν τὸ δόρυ ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Αἰγυπτίου) und, wie hier, bildlich (Plutarch Agesilaus 34 p. 615[d] ἐκ τῶν χειρῶν τῶν Ἐπαμινώνδου τὴν πόλιν ἐξαρπάσας) gebraucht. Vgl. auch Jo 6 39 und Js 43 13. **29** stehen sich im wesentlichen zwei Lesarten gegenüber; eine maskulinische, die von dem Vater spricht, der größer ist als alle (AD syr[s] pe Basil. Chrysost. Cyrill Alex.), und eine neutrische: ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, bezeugt von BSL (das μείζων neben ὅ der beiden letzteren ist wohl ebenso Schreibversehen, wie das μειζον neben ὅς bei A) und fast allen Lateinern, auch Tertullian Prax. 22, Augustin Tract. in Jo 48 6 (der allerdings versteht: was der Vater mir gegeben hat, nämlich Logos, Licht usw. zu sein, ist größer als alles andere). Der Gedanke, daß der Vater, der mächtiger ist als alles, den Jüngern das Leben schafft, wird auch von dem Erlöser der Mandäer ausgesprochen, Mand. Liturg. S. 182 f. Lidzb.: *Darauf spricht Manda d'Haije zu den Jüngern: „Euer Vater verfügt über ausgedehnte Kraft, die ausgedehnter ist als jegliche Grenze . . .*

Der Gute bekleidet und umhüllt seine Söhne, er hebt sie empor und zeigt ihnen das Wesen des großen Friedens des Lebens. Euere Seelen prangen dann aus der Lichtwolke, während die anderen Seelen sterben und sind, als ob sie nie gewesen." Der das Neutrum bevorzugende Wortlaut — er wird als der schwierigere wohl der ursprüngliche sein — sieht in dem absoluten Wert der Gabe die Unmöglichkeit des Verlustes begründet. Aber worin besteht das Geschenk des Vaters? Nach dem nächsten Zusammenhang kann man wohl nur an die Schafe denken. Aber dürfen sie größer als alles heißen? Von einer Gabe des Vaters an den Sohn, die größer ist als alles, was man etwa damit vergleichen könnte, war schon 5 36 einmal die Rede gewesen. Da hatte es sich um die Werke gehandelt, die der Vater dem Sohn gewährt, ihm zum Zeugnis. Von eben diesen spricht 10 25. Und was zwischen 25 und 29 liegt, mutet wie ein deplazierter Auszug aus der ersten Hälfte des Kapitels an. Sollten wir etwa durch Heranrücken von 29 an 25 einen Zusammenhang, wie er früher bestanden hat, wiedergewinnen und damit das eigentliche Verständnis des „größer als alles"? Vgl. RSchütz Ztschr. f. d. neutest. Wissensch., 1909, 324—26. 1917/18, 223. Für den Autor letzterhand sollen jedenfalls die gleichlautenden Schlüsse von 28 und 29 die Aussage **30** vorbereiten. Die Einheit von Vater und Sohn ist nach 5 17. 19. 20 7 29 10 15 aufzufassen als gegenseitiges vollkommenes Kennen, das den Vater nur durch den Sohn wirken, den Sohn stets an das sich halten läßt, was ihm der Vater gezeigt. Diese sittliche Einheit schließt aber die Wesensgleichheit nicht aus 33 5 18 1 1. Der Ausdruck ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν für sich genommen könnte sogar noch mehr aussagen. Schon die stoische Philosophie hat die Einheit von Vater und Sohn in ihrer Weise formuliert. Chrysipp περὶ θεῶν (aus Philodems Schrift περὶ εὐσεβείας p. 80 Gomperz) ἅπαντα τ' ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατὴρ καὶ υἱός, ὡς κἂν τῷ πρώτῳ μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Ῥέαν καὶ μητέρα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα. Der mythologische und theologische Ausdruck des physikalischen Begriffs αἰθήρ war für Chrysipp Zeus. Also ist Zeus Vater und Sohn. Unter dem Sohn war Apollo gedacht (vgl. Usener Rheinisches Museum LV p. 293). Die sog. Mithrasliturgie spricht von dem μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ed. Dieterich 2 5; und doch hat Mithras den Helios gezeugt und geschaffen 12 1. Vgl. Dieterich p. 68 und 155 f., wo noch einiges Vergleichsmaterial für die Vorstellung der Einheit von Vater und Sohn. Herm. Schr. I 6 S. 329 Reitzenstein Poimandres heißt es von dem Νοῦς, dem Vatergott, und dem Λόγος, dem Sohne Gottes: οὐ γὰρ διΐστανται ἀπ' ἀλλήλων· ἕνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωή. In anderer, aber auch an Gedankengänge unseres Evangeliums gemahnender, Weise kommt die enge Verbundenheit von Vater und Sohn zum Ausdruck in der Mand. Liturg. S. 205 Lidzb.: *Als die Jünger die Stimme hörten des Anoš, des großen Uthra, verehrten und priesen sie das große Leben* (den Vater des Anoš: WBrandt D. mand. Religion 1889, 155) *über die Massen.* Zu **31** vgl. 8 59. Zu λιθάζετε **32** = ihr versucht zu steinigen vgl. JHMoulton Einleitung 210. In einer äußerlich vergleichbaren Erzählung wird berichtet, daß Mani den Angriffen des Königs Schapur I. folgendermaßen begegnet sei (M. 3. Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1904 S. 82): *Er, der Herr, Antwort ihm gab so: „Ich an euch irgend etwas nicht verübte, denn ich (habe) immer Wohltat getan an euch ? an den Verwandten. Und viele und ? euer Haus, wo von mir Dämon und Dämonin daraus . . . Und viele gewesen sind, welche von mir aus Krankheit aufstehen gemacht sind.*" Zu **33** vgl. 5 18 und den Exkurs dazu. **34**—36 führt Jesus den Nachweis, daß auch auf dem Gebiet des Monotheismus die Bezeichnung eines Menschen als Gott nicht ohne weiteres Lästerung bedeutet.

33 mich steinigen wollt? Die Juden antworteten ihm: um eines schönen
Werkes willen wollen wir dich nicht steinigen, sondern wegen Läste-
rung, nämlich weil du, der du ein Mensch bist, dich zum Gott machst.
34 Jesus antwortete ihnen: steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: »ich
35 »habe gesagt: ihr seid Götter«. Wenn er die, an welche das Wort
Gottes erging, Götter genannt hat und die Schrift nicht außer Geltung ge-
36 setzt werden kann, dürft ihr dann zu dem, den der Vater geweiht und
in die Welt gesandt hat, sagen: du lästerst, weil ich gesagt habe: ich
37 bin Gottes Sohn? Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, glaubt
38 mir nicht. Wenn ich sie aber tue, so glaubt, wenn ihr auch mir nicht
glaubt, den Werken, damit ihr zu der Erkenntnis gelangt und der Er-
39 kenntnis lebt, daß in mir der Vater und ich im Vater. Da suchten
sie ihn wiederum zu fangen, und er entkam aus ihrer Hand.
40 Und er ging wiederum fort über den Jordan hinüber an den
Ort, wo Johannes das erste Mal zum Taufen gewesen war, und blieb
41 dort. Und viele kamen zu ihm und sagten: Johannes hat keine Zei-
chen getan, alles aber, was Johannes von diesem gesagt hat, war richtig.
42 **11** Und viele kamen dort zum Glauben an ihn. Nun war da ein Kranker,
Lazarus von Bethanien, aus dem Dorfe der Maria und ihrer Schwester
2 Martha. Maria aber war es, die den Herrn mit Salbe gesalbt und seine
Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus war
3 krank. Da sandten die Schwestern ihm die Botschaft: Herr, sieh, der,
4 den du lieb hast, ist krank. Jesus aber sagte, als er es hörte: diese
Krankheit führt nicht zum Tode, sondern dient der Herrlichkeit Gottes,

Jesus zitiert Ps 81 6. Er kann sich auf das Gesetz berufen; denn νόμος ist auch die „Schrift“ schlechthin. Vgl. 12 34 15 25 I Cor 14 21 und HLStrack PRE 3 IX 767. Im AT werden noch an anderen Stellen Menschen „Götter“ genannt. Ex 7 1 δέδωκά σε θεὸν Φαραώ (vgl. Philo, de sacrific. Abel. 9 p. 165). Ex 22 28 θεοὺς οὐ κακολογήσεις, καὶ ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς erklärt sich aus der Ueberzeugung, daß das Recht „vor Gottes Angesicht“ gesprochen wird (Ex 22 8 Dt 1 17 19 17). Aquila und Symmachus haben Ex 21 6 für πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ ein πρὸς τοὺς θεούς. Vgl. Philo Quod det. pot. insid. sol. 161 f. p. 222; de somn. I 229 p. 655 ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. Ueber die elastische Art des antiken Begriffs θεός s. Harnack Dogmengeschichte 4 I 138 f., auch oben zu 1 14. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ **35** ist das zitierte Schriftwort, nicht jegliche göttliche Ansprache, als ob alle, die einer solchen gewürdigt worden sind, Götter im weiteren Sinne heißen sollten. Ueber λύειν τὴν γραφήν s. zu 7 23. Das Verbum wird gebraucht vom Ungültigmachen göttlicher Orakel (Euripides Iph. in Aul. 1268) und vom Zurücknehmen einer Willensentschließung (Plutarch Apophth. 24 p. 179a τὴν μὲν κρίσιν οὐκ ἔλυσε). Wenn die Schrift **36** sogar gweöhnliche Menschen Götter nennt, wie kann man dann dem wehren wollen, sich Gottes Sohn zu nennen, den der Vater ἡγίασεν (vgl. Jer 1 5 Sir 49 4 Jo 6 69 17 17. 19) καὶ ἀπέστειλεν (Jesus der Gottgesandte im jo. Sinn; s. Exkurs zu 3 17). In der jüdisch-christlichen Kontroverse über die Jesus zustehenden Prädikate berufen sich die Christen gegenüber dem Vorwurf der Lästerung auf die Schrift und **37 38** auf die Werke Jesu, die göttlicher Art sind. Zur Zeugniskraft der Werke

Jesu vgl. 5 36 10 25 14 10. 11. γνῶτε καὶ γινώσκητε (BL gegen SA καὶ πιστεύσητε) unterscheidet Akt und Zustand. Zu ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί vgl. 14 10. 11 17 21 Ignatius Magn. 7 1 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. Da sich die Aussage Jesu inhaltlich mit der von 30 deckt, so sucht **39** die Feindseligkeit der Juden wie 31 einen tätlichen Ausdruck; doch vergeblich. Vgl. 8 59 und 7 30. 32. 44. 10 40—11 44 Die Auferweckung des Lazarus. Jesus, der als Sohn mit dem Vater eins ist 30 und dessen Werke verrichtet 38, gibt den größten Beweis für seine göttliche Art durch die Wiederbelebung des Lazarus. Das πάλιν **40** rückblickend auf 1 28. τὸ πρῶτον, adverbiell wie τὸ λοιπόν, πολύ u. a., unterscheidet die frühere Wirksamkeit des Täufers von der späteren 3 23. **41 42** vgl. zu 1 8. Zu **XI 1** ἦν δέ τις κτλ. vgl. 5 5 und Ex 2 1. Der Name Λάζαρος, auch Lc 16 20. 23—25 Jos. Bell. V 13 7, = לְעָזָר ist Abkürzung von אֶלְעָזָר (Gott hat geholfen) und kommt in dieser längeren Form besonders häufig vor (vgl. Register zu Josephus Niese und Wettstein zu Lc 16 20). Λ. ἀπὸ Βηθανίας wie Jos. Bell. II 21 1 der ἀνὴρ ἀπὸ Γισχάλων. Das ἐκ τῆς κώμης M. καὶ M. tritt hinzu, um das neue Bethanien von dem 1 28 = 10 40 gemeinten zu unterscheiden als das judäische. S. über dieses zu Mc 11 1. Die beiden, im Evangelium bisher noch nicht erwähnten, Frauen werden als bekannte Größen eingeführt. Auch durch diese Perikope hin kommt man von dem Eindruck nicht los, daß eine Vorlage von Jo aus anderem Zusammenhang entnommen und bearbeitet worden ist. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß die synoptische Tradition das Schwesternpaar gleichfalls kennt (Lc 10 38—42). Denn es sind nicht nur die Namen, die uns die Vermutung nahe legen, daß unser Stück eine Vorgeschichte hat. Schon der Beginn des Berichtes 1ª ist sprachlich kaum erträglich (Wellhausen Jo 53. Schwartz 1908 p. 166). Merkwürdig ist ferner, daß Maria **2** dadurch zu einer dem Leser vertrauten Figur werden soll, daß auf eine Geschichte hingewiesen wird, die wir dann später (12 1—8) erfahren. Doch kennen wir ja schon die Gewohnheit des Evangelisten, von seinem Standpunkt aus zurückzublicken, ohne sich weiter um die Situation zu kümmern (1 15. 18 3 13 10 18; vgl. übrigens auch Mc 3 19). Weiter stört ungemein die Art, wie die überaus wichtige Mitteilung, daß der Kranke der Bruder der zwei Schwestern ist, beiläufig nachgetragen wird. Nach 1 war niemand auf ein solches Verwandtschaftsverhältnis gefaßt. Gewiß ist der Text hier — wohl infolge der Einarbeitung — in Unordnung geraten. Vgl. Wellhausen Jo 52 f. Schwartz 1908 p. 166. Merx 263. Spitta 230 ff. Syr^s hat einen sehr viel einfacheren, aus diesem Grunde aber schwerlich ursprünglichen Text: *Und es geschah, daß Lazarus von Bethanien krank war, der Bruder der Maria und Martha. Maria aber ist die, welche gewaschen hat die Füße* (hier könnte allenfalls noch „Jesu“ gefolgt sein, mehr aber sicherlich nicht nach der neuesten Lesung von ASmith-Lewis The Old Syriac Gospels 1910 p. 288 und z. St.). *Deren Bruder war Lazarus, welcher krank war.* In dieser Gestalt kann 2 kaum auf 12 1 ff., wo auch syr^s eine Salbung berichtet, vorausblicken. Ebensowenig jedoch kann es sich um einen Rückblick handeln; denn von einer Waschung der Füße (Jesu) durch Maria erzählt auch der Syrer nirgends etwas. πρὸς θάνατον 4 gibt das Ziel der Krankheit an; vgl. I Jo 5 16. 17, während IV Reg 20 1 Prov 11 19 12 20 εἰς θάνατον vorziehen. θάνατος hier ein doppeldeutiger Ausdruck (s. zu 2 22), von Jesus als Totbleiben gemeint, von den Hörern als Sterben aufgefaßt. Die Aussage entspricht der von 9 3 (so Ephraem Komm. z. Diatess. p. 200 Auch.-Moes). Zu dem epexegetischen ἵνα-Satz vgl. Js 52 13 ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου, καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. Viel lehrreicher jedoch ist der Hin-

damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde. Jesus aber hatte die Martha und ihre Schwester und den Lazarus lieb. Als er nun hörte, daß er krank sei, da blieb er noch zwei Tage an dem Ort, wo er war. Dann erst sagte er zu den Jüngern: wir wollen doch wieder nach Judäa ziehen. Die Jünger sagten zu ihm: Rabbi, neulich erst suchten dich die Juden zu steinigen, und du gehst wieder dorthin? Jesus antwortete: hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn jemand bei Tag wandelt, stößt er sich nicht, weil er das Licht dieser Welt sieht. Wenn aber jemand bei Nacht wandelt, stößt er sich, weil das Licht nicht in ihm ist. Das sagte er, und danach sprach er zu ihnen: unser Freund Lazarus ist eingeschlafen, aber ich gehe, ihn zu erwecken. Da sagten die Jünger zu ihm: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund werden. Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen. Sie aber meinten, er rede von der Ruhe des Schlafes. Darauf nun sagte Jesus offen zu ihnen: Lazarus ist gestorben, und ich freue mich, daß ich nicht dort war, um euretwillen, damit ihr glaubet. Doch laßt uns zu ihm gehen. Da sagte Thomas, genannt Zwilling, zu seinen Mitjüngern: auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben. Als nun Jesus angekommen war, fand er ihn bereits vier Tage begraben. Bethanien aber lag nahe bei Jerusalem, etwa 15 Stadien entfernt. Viele Juden aber waren zu Martha und Maria gekommen, um sie über den Bru-

---

weis auf P. Lond. 121, 510 ff. I p. 100, wo der Gottesmann dadurch „verherrlicht“ wird, daß Gott ihm ein Wunder zu tun gewährt: Ἴσις . . δόξασόν μοι ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὥρου (Reitzenstein Poimandres 22 5). **5** ist eine die Situation aufklärende Bemerkung nach Art von 5 9 9 14, ebenso nachhinkend wie die entsprechende von 2; von 3, wozu es eigentlich gehört, ist es durch 4 geschieden. Ueber ἀγαπᾶν und φιλεῖν s. zu 5 20. Das ὡς ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ **6** stößt sich an dem ἀσθενεῖ. ἀκούσας 3. 4. Der Pleonasmus ἔπειτα μετὰ τοῦτο **7** wie z. B. bei Sosipater (Athenaeus IX p. 378b) anstatt des viel häufigeren εἶτα μετὰ τοῦτο. ἄγωμεν wie 15. 16 14 31 Mc 1 38 Epictet III 22 55 ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἀνθύπατον. Das auf 10 31 zurückschauende νῦν **8** erlaubt nicht unbedingt einen Schluß auf große Kürze des Aufenthaltes von 10 40. Es ist = „neulich“ und wird Jos. Ant. XI 2 1 gebraucht, wo von dem vor über einem halben Jahrhundert zerstörten Jerusalem die Rede ist: διὰ τοῦτο καὶ νῦν ἠρημώθη. Vgl. c. Apion. I 8 46 περὶ τοῦ γενομένου νῦν ἡμῖν πολέμου. Wie 4 zu 9 3 so bildet **9 10** offenbar die Parallele zu 9 4 und will erklären, weshalb Jesus entgegen den Befürchtungen seiner Jünger, ohne Gefahr zu laufen, sich der Hauptstadt nähern darf. Zwölf Stunden Tageslicht mißt Gott dem Menschen zur Erledigung seiner Lebensarbeit zu. Jesu „Stunde“ ist noch nicht gekommen, die ihm zugewiesene Aufgabe noch nicht ganz gelöst. Deshalb können seine Gegner auch noch keine Macht über ihn gewinnen. Apollinaris Catene 315 20 διδάσκει ὁ κύριος, ὅτι πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ πάθους οὐκ ἂν ὑπὸ Ἰουδαίων τι πάθοι. Ueber τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου s. zu 8 12. Zu τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ (wofür D erleichternd ἐν αὐτῇ) vgl. Mt 6 23 = Lc 11 35. Auch κοιμᾶσθαι **11** ist doppelsinnig (s. zu 4), bedeutet im Munde Jesu „sterben“ 13 (vgl. Mt 27 52 Act 7 60 13 36 I Cor 7 39 11 30 15 6. 18. 20. 51 u. s.), nach der Auffassung der Jünger „schlafen“ 12. 13 (vgl. Mt 28 13 Lc 22 45 Act 12 6). Vgl. zu dem

Spiel mit den Begriffen „Schlaf“ und „Tod“ Mc 5 39 = Mt 9 24 = Lc 8 52. ἐξυπνίζω ist der hellenistische Ersatz für ἀφυπνίζω (Phrynichus p. 224 Lobeck ἐξυπνισθῆναι οὐ χρὴ λέγειν, ἀλλὰ ἀφυπνισθῆναι) und findet sich III Reg 3 15 Job 14 12 (ἄνθρωπος δὲ κοιμηθεὶς οὐ μὴ ἀναστῇ . . . καὶ οὐκ ἐξυπνισθήσονται ἐξ ὕπνου αὐτῶν) Plutarch de stoicor. repugn. 21 p. 1044[d]. Antoninus VI 31. Das Wissen Jesu um des Freundes Tod ist übernatürlicher Art; s. zu 1 42. 48 2 25 4 16. 49—53 5 6 6 64. **12** das übliche Mißverständnis; vgl. zu 2 20. Ueber die wohltätigen Folgen der Ruhe bei Krankheit zahlreiche Aeußerungen bei Wettstein. Vgl. Dio Chrysostomus Oratio XV 30 v. Arnim καὶ γὰρ τοῖς νοσοῦσι μεγάλη ῥοπὴ πρὸς σωτηρίαν μικρὸν ἡσυχάσασιν. κοίμησις **13**, im NT nur hier, findet sich Plato Conviv. 10 p. 183[a] vom Schlummer, Sir 46 19 vom Tode. S. auch die Inschrift auf den Gräbern römischer Juden ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ (Berliner Geschichte der Juden in Rom I 1893 p. 72 ff.). Zu κοίμ. τ. ὕπνου vgl. Sap 17 14 τὸν αὐτὸν ὕπνον κοιμώμενοι. Der ὅτι-Satz **15** hängt von χαίρω ab (χαίρειν ὅτι wie Ex 4 31 II Cor 7 9. 16), der ἵνα-Satz erklärt das δι’ ὑμᾶς. Origenes in Jo Fgm. LXXIX p. 545 f. Preuschen „καὶ χαίρω δι’ ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ“· εἰ γὰρ ἦν ἐκεῖ οὐκ ἂν τεθνήκει Λάζαρος· ἀδύνατον γὰρ ἀποθανεῖν τινα παρόντος Ἰησοῦ. ἵνα δὲ ἀναστῇ ἐκ νεκρῶν ὁ ἀποθανών, ἐλθεῖν δεῖ τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀποθανόντα. δι’ ὑμᾶς μέν, φησί, χαίρω, πιστεύοντας ἐκ τοῦ μαθεῖν, ὅτι ἀπέθανεν ἐκεῖνος οὐκ ὄντος μου παρ’ αὐτῷ, καὶ ἵνα βεβαιωθῆτε ἐν τῇ πίστει. Θωμᾶς **16** = תְּאוֹם wird mit Δίδυμος übersetzt (20 24 21 2). Während das hebräische Wort außerhalb des NTs als jüdischer Eigenname nicht nachgewiesen zu sein scheint, findet sich das griechische schon in vorjohanneischer Zeit oft als Name; vgl. P. Lond. I p. 169. P. Oxy. 243. 251. 255. 263. 267. 288. P. Fay. 16 und im gleichen Bande Fayûm Ostraca 11. Ueber die in den Thomasakten (1. 31 οἶδα γάρ σε δίδυμον ὄντα τοῦ Χριστοῦ) ausgesprochene, bei den Syrern verbreitete Meinung, daß Thomas-Didymus Zwillingsbruder Jesu, nämlich mit dessen Bruder Judas identisch sei, vgl. Zahn Forschungen VI 346 ff. συνμαθητής im NT ἅπ. λεγ., aber z. B. bei Plato Euthyd. 1 p. 272[c]. Pollux VI 159. Diogenes Laert. VI 2. Mart. Polyc. 17 3. Das Wort des Thomas schließt, 15[b] aufnehmend, an 8, ohne die in 9. 10 vorliegende beschwichtigende Aufklärung Jesu zu beachten. Jesus trifft **17** vier Tage nach dem Begräbnis, d. h. orientalischer Sitte gemäß (Act 5 6. 10) nach dem Ableben des L., in der Nähe seines Zieles ein. Die Unsicherheit der geographischen Angabe von 1 28 (s. dort) und damit von 10 40 macht auch die Auffassung der vier Tage schwankend. Ist Jesus so lange unterwegs gewesen, also unmittelbar nach dem Tode des L., den abzuwarten er seine Reise um zwei Tage verschob (Chrysostomus Hom. 52 1 t. VIII p. 369[b c]. Ammonius in der Corderius Catene 279. Ps.-Hippolyt Zum Ev. Joh. und der Auferweckung des Lazarus ed. H. Achelis p. 217), aufgebrochen? Oder fallen jene beiden Tage 6 hinter das Ableben des L., bilden also einen Teil der vier, deren Rest nur die Reise in Anspruch nimmt? Das ἦν **18** läßt so wenig wie die entsprechenden 18 1 19 41 einen Schluß auf den Untergang Jerusalems zu (Merx p. 272); s. zu 5 2. ἐγγύς wie Act 1 12. Die gewiß nicht als Latinismus zu betrachtende (vgl. JHMoulton Einleitung p. 162 f. Blaß[5]-Debr. § 161 2) Konstruktion ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε ist sehr gewöhnlich. Vgl. 21 8 Apc 14 20 Hermas Vis. IV 1 5. Diodor. Sic. I 51 XIX 25. Plutarch Aem. Paul. 18; Otho 11. Josephus Ant. V 1 4 VII 9 7 XIV 13 9 XVIII 3 2; Bell I 3 5 II 10 2. Weitere Beispiele bei Krumbholz de praepositionum usu Appiano 1885 p. 24 ff. Vgl. die ähnliche Konstruktion mit πρό 12 1. 15 Stadien, etwas weniger als zwei römische Meilen (Peregr. Silviae p. 82 Geyer *fortisan secundo miliario a civitate*), sind 2 3/4 km. Die Nähe der Hauptstadt erklärt **19** den zahlreichen Besuch.

20 der zu trösten. Als Martha nun vernahm, Jesus komme, ging sie ihm
21 entgegen. Maria aber blieb zu Hause sitzen. Da sagte Martha zu
Jesus: Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht
22 gestorben. Und nun weiß ich, daß dir Gott gewähren wird, was du
23 irgend von Gott erbittest. Jesus sprach zu ihr: dein Bruder wird auf-
24 erstehen. Martha sprach zu ihm: ich weiß, er wird auferstehen bei
25 der Auferstehung am Jüngsten Tage. Jesus sagte zu ihr: ich bin die
Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch
26 wenn er stirbt; und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewig-
27 keit nimmermehr sterben. Glaubst du das? Sie sagte zu ihm: ja, Herr.
Ich habe den Glauben, daß du der Christus bist, der Sohn Gottes, der
28 in die Welt kommen soll. Und mit diesen Worten ging sie fort und
rief ihre Schwester Maria, der sie heimlich sagte: der Meister ist da
29 und läßt dich rufen. Als sie das hörte, stand sie eilends auf und ging
30 zu ihm. Jesus aber war noch nicht in das Dorf gelangt, sondern be-
31 fand sich noch an der Stelle, wo Martha ihm begegnet war. Als nun
die Juden, die bei ihr im Hause waren und sie trösteten, die Maria
schnell aufstehen und hinausgehen sahen, folgten sie ihr in der Mei-
32 nung, sie ginge zum Grabe, um dort zu weinen. Als nun Maria dahin
kam, wo Jesus sich befand, fiel sie bei seinem Anblick ihm zu Füßen
mit den Worten: Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bru-
33 der nicht gestorben. Als nun Jesus sie weinen sah und die Juden
in ihrer Begleitung gleichfalls, ergrimmte er innerlich und brachte sich

---

Während SBCL πρὸς τὴν M. καὶ M. bezeugen, haben A u. a. πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαριάμ. Das würde nach klassischem Gebrauch und im Einklang mit II Macc 1 33 Act 13 13 bedeuten: M. und M. und die Ihren (etwa Dienerinnen). Es kann aber auch, was ungleich näher liegt und durch Analoga bei Späteren gedeckt ist, die Schwestern allein bezeichnen. Vgl. Diodor. Sic. I 16 οἱ περὶ τὸν Ὄσιριν = Osiris allein I 37 οἱ π. τ. Ἔφορον καὶ Θεόπομπον XIX 19 Ἀντίγονος μετεμέλετο ἐπὶ τῷ μὴ πεισθῆναι τοῖς περὶ Πύθωνα = A. bereute, dem P. nicht gefolgt zu sein. Zur Gewohnheit des Trauerbesuchs vgl. Philo de Abrahamo 260 p. 37. Auf **20** ist man nicht gefaßt, nachdem man 17 gehört hat, Jesus sei angekommen und habe sich mit dem Tatbestand vertraut gemacht. Die Charakteristik der Schwestern erinnert an Lc 10 38—40. Doch steht im 4. Evangelium Martha durchaus im Vordergrund und empfängt die Belehrung. Auch **22** mutet wie ein übernommenes Element an, da Jo nicht der Meinung ist, daß die Taten Jesu Folgen göttlicher Gebetserhörung sind; s. zu 41. Dem Worte Jesu **23** folgt **24** das Mißverständnis der Martha. Damit treten wir ja zweifellos auf johanneischen Boden. Daß an unserer Stelle ein Uebergang stattgefunden hat, ergibt sich auch daraus, daß die von Martha 24 ausgesprochene Erwartung, ihr Bruder werde erst am jüngsten Tage auferstehen, gar nicht zu der 22 ausgedrückten Ueberzeugung paßt, die doch nur darauf hinausgehen kann, daß Jesus ihrem Bruder alsbald das Leben wiedergeben werde. Die Antwort Jesu 23 war keineswegs geeignet gewesen, diesen Glauben zu dämpfen. Offenbar muß wieder einmal ein Mißverständnis — hier nach dem unmittelbar Vorausgehenden besonders unmöglich und unwirklich — dem jo. Jesus Gelegenheit geben, sich über einen bestimmten Gegenstand zu verbreiten.

Ueber die Auferstehung am jüngsten Tage und ebenso **25 26** über die Auffassung vom Leben als gegenwärtigem Besitz, dem kein Tod etwas anhaben kann, s. zu 5 28, über die letztere auch zu 5 27. καὶ ἡ ζωή fehlt bei syr^{s} a l Origenes und Cyprian. Zu dem Gedankenspiel, das auf leiblichen Tod und höheres Dasein 25 physisches Leben und geistiges Sterben 26 folgen läßt, vgl. 9 39 und Philo de fuga et inventione 55 p. 554 ἐδίδαξε γάρ με, ὅτι καὶ ζῶντες ἔνιοι τεθνήκασι καὶ τεθνηκότες ζῶσι. τοὺς μέν γε φαύλους ἄχρι γήρως ὑστάτου παρατείνοντας νεκροὺς ἔλεγεν εἶναι τὸν μετ' ἀρετῆς βίον ἀφῃρημένους, τοὺς δὲ ἀστείους, κἂν τῆς πρὸς σῶμα κοινωνίας διαζευχθῶσι, ζῆν εἰσαεί, ἀθανάτου μοίρας ἐπιλαχόντας. Martha erfaßt die Worte nicht in ihrer ganzen Tiefe, aber ihr Glaube, dem sie **27** in jo. Weise Ausdruck verleiht, hält an Jesus fest. Vgl. die ähnlichen Bekenntnisse 1 50 6 69 4 42. Zu ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος vgl. 6 14. Das λάθρᾳ **28** erklärt Theodor von Heraklea (Catene 316 32) mit διὰ τὸ βούλεσθαι κεκρύφθαι τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἀπὸ τῶν παρόντων Ἰουδαίων, ὡς ἂν ἐχθρῶν Χριστοῦ καὶ διωκόντων αὐτόν. Die Darstellung ist mangelhaft, insofern als der Aeußerung der Martha an Maria kein Bericht von einem Auftrag Jesu an jene entspricht. Mit ταχὺ **29** wechselt **31** ταχέως ohne ersichtlichen Grund. Vgl. P. Oxy. 743 ταχὺ αὐτὸν ἐλθεῖν und P. Fay. 126 ἄνελθε οὖν ταχέως. S. auch τάχιον 13 27. Zur Totenklage an den Gräbern vgl. Sap 19 3. Zu der Szene **32** vgl. Cicero in Verrem V 49 129 *mihi obviam venit et ita me suam salutem appellans... filii nomen implorans mihi ad pedes misera iacuit, quasi ego eius excitare ab inferis filium possem.* Die Worte der Maria genau wie die der Martha 21, nur daß sie keine Antwort erhält und den Eindruck hervorruft, sie sei lediglich der „Schatten ihrer Schwester" (Wellhausen Jo 51). ἐμβριμᾶσθαι **33** bedeutet mit einem Dativ der Person verbunden (Mc 1 43 14 5 Mt 9 30) „schelten", „anfahren", dient sonst überhaupt zur Bezeichnung der Aeußerung von Unwillen und Zorn; Thren 2 6 ἐνβριμήματι ὀργῆς. Libanius Declam. IV p. 590 22 Reiske. ἐτάραξεν ἑαυτόν, an sich = ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13 21, soll den Affekt als selbstgeschaffen darstellen (Augustin. Ps.-Hippolyt 220. Theodor v. Heraklea in der Corderius-Catene 288), vielleicht „eine Verwahrung angesichts der, vom Standpunkt der stoischen ἀταραξία erhobenen, Vorwürfe und Instanzen gegen die Gottheit des Christus: keine passive, sondern spontane ταραχή" (HHoltzmann Nt. Theologie ^{2} II 463 1). Origenes in Jo Frgm. LXXXIV p. 549 und Chrysostomus t. VIII 376 f. fanden die Aufwallung Jesu gegen sein πνεῦμα gerichtet, d. h. gegen die eigene Schmerzempfindung, die er heftig bekämpfe. Aber so, als Objekt zu ἐνεβρ., kann τῷ πνεύματι schon wegen des korrespondierenden ἐν ἑαυτῷ 38 nicht aufgefaßt werden. Und von eigenem schmerzlichem Affekt Jesu war bisher nicht die Rede. Es ist deshalb auch nicht angängig, den Zorn Jesu mit Cyrill Alex. und Ammonius (Catene 318 3) auf sein schwaches, der Trauer unterliegendes Fleisch zu beziehen, das er in der Kraft des heiligen Geistes hart anfahre. Als Motiv des Ergrimmens nennt der Evangelist das Weinen der Umstehenden, und zwar ihrer aller, nicht nur der Juden. Der jo. Christus sieht also wohl die schmerzliche Klage in seiner, des Lebensfürsten 25. 26, Gegenwart als Zweifel an seiner Macht, als Beleidigung seiner Majestät an. Doch darf man wohl auch darauf verweisen, daß sowohl die Mandäer (WBrandt D. mand. Rel. 80 f.; Recht. Ginz. I 134 S. 21 Lidzb. = II 1 49 S. 37 L.) als die Manichäer (Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1904, S. 91 f.: M. 45 Rückseite. Hierher gehört auch die Erzählung von der durch ihren Vater maßlos betrauerten Gärtnerstochter, welche die Manichäer nach Augustin, Contra Adimantum Manichaei discipulum XVII 5 lasen; vgl. Hennecke Nt. Apokryphen ^{2} 1924, 227 f.) die Totenklage als unfromm abgelehnt

34 in Erregung und sagte: wo habt ihr ihn hingelegt? Sie sprachen zu
35 36 ihm: komm, Herr, und sieh. Jesus kamen die Tränen. Da sagten die
37 Juden: sieh, wie er ihn lieb gehabt hat. Einige von ihnen aber sagten:
konnte dieser, der die Augen des Blinden aufgetan hat, nicht auch
38 bewirken, daß der da nicht starb? Jesus nun kommt, aufs Neue inner-
lich ergrimmend, zum Grabe. Das war aber eine Höhle, und ein Stein
39 lag davor [*oder:* darauf]. Jesus sagt: nehmt den Stein fort. Martha,
die Schwester des Gestorbenen, sagt zu ihm: Herr, er riecht schon; denn
40 er liegt vier Tage. Jesus sagt zu ihr: habe ich dir nicht gesagt, daß
41 du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst? Da nahmen
sie den Stein fort. Jesus aber hob die Augen auf und sprach: Vater,
42 ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte ja, daß du mich
allenthalben erhörst; aber um der umherstehenden Volksmenge willen
habe ich gesprochen, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.
43 Und als er dieses gesagt, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komme
44 heraus. Der Tote kam heraus, die Hände und Füße mit Binden ge-
bunden, und sein Gesicht war mit einem Schweißtuch verhüllt. Jesus
sagt zu ihnen: macht ihn los und laßt ihn hingehen.

haben. Sie ist jüdische Verirrung. Die Frage **34** kann ὁ πόρρωθεν εἰπών, ὅτι τετελεύτηκεν, nicht aus Unwissenheit tun (Theodor v. Mops. Catene 318 9. Ammonius Corderius-Catene 288 f. Ps.-Hippolyt 220 f. 226. Isho'dad). Sie gehört für Jo zusammen mit Fragen wie die Gen 3 9 4 9 16 8 18 9 21 17 und bildet etwa nur wieder einen Hinweis auf die Vorgeschichte unserer Perikope. Ueber ἔρχου καὶ ἴδε s. zu 1 46. Die Bemerkung **35**, Jesus habe geweint, scheint neben seinem Grimm über die Tränen anderer 33 besonderer Erklärung bedürftig und hat so merkwürdige Deutungen gezeitigt, wie die des Isidor von Pelusium: Jesus wollte den Menschen ein Muster philosophisch wohl temperierter Trauerbekundung geben, um sie von bakchantisch zügellosen Ausbrüchen des Schmerzes zurückzuhalten (Catene 318 13; s. auch Isho'dad), oder des Ps.-Hippolyt 224: *er wollte uns das Mitleid und die Menschenliebe gegenüber unseren Nächsten lehren.* Vielleicht dürfen wir hier das Ueberbleibsel einer Vorlage vermuten, in der Jesus (vgl. Apollinaris Corderius-Catene 289) aus echter Sympathie mit den Leidtragenden Tränen vergießt (Wellhausen Jo 51 f.). Im Zusammenhang des Johannesevangeliums wird das Weinen Aeußerung der zornigen Stimmung 33 sein sollen. Die Deutung der Juden **36** fällt dann unter die bekannte Kategorie des Mißverständnisses. Ueber die Erwähnung des Blindgeborenen **37** vgl. die Bemerkungen zu 7 24. 25 10 26. Unter erneuter Erregung über den Ausdruck spöttischer Skepsis kommt Jesus **38** zum (über εἰς in dieser Bedeutung s. zu 8 20) Grabe, das entweder als Grotte im Fels (s. zu Mc 15 46) oder als Grube im Boden zu denken ist. τεταρταῖος **39** im NT nur hier. Doch sind derartige Bildungen häufig; vgl. die Beispiele bei Wettstein, speziell zu τεταρταῖος Diodor. Sic. XVII 67. P. Tebt. 275 21. Dittenberger Syll.^{3} 1239 20. Die Vierzahl ist hier wohl nicht ohne Absicht gewählt, sondern auf Grund der jüdischen Vorstellung, daß die Seele noch drei Tage lang den Leichnam umschwebt, ihn dann erst endgültig verläßt und so der Verwesung Raum gibt. S. hierüber Wettstein z. St. Bousset Judentum ^{2} 341 1. Böklen Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902 p 28 f. Dalman Jesus-Jeschua 1922, 170. 197. Reitzenstein D. iranische Erlösungs-

mysterium 30. Die bereits beginnende Zersetzung macht das Wunder über die Maßen grandios. Vgl. die Worte Jesu an die Jünger bei Theodor von Mops. (Catene 316 8) μειζόνως εἰς τὴν πίστιν βεβαιωθήσεσθε τὴν ἐμήν, ὅταν ἴδητέ με καὶ τοῦτο δυνάμενον, τοὺς νεκροὺς ἤδη διεφθορότας ἀνιστᾶν. Entgegen der Sitte 19 40 war Lazarus, um dieses Wunder zu ermöglichen, nicht einbalsamiert, wozu freilich 44 nicht ohne weiteres stimmt. **40** mag sich auf 4 oder 23. 25 zurückbeziehen. Ueber die im Wundertun Jesu aufleuchtende δόξα τοῦ θεοῦ s. zu 2 11. Zum „Sehen der Herrlichkeit Gottes" vgl. Act 7 55 Js 66 18. Das Aufheben der Augen zum Gebet **41** wie 17 1 Ps 122 1. Die Frage, ob und wann Jesus eine Bitte ausgesprochen hat, deren Erhörung er jetzt konstatiert, ist gegenstandslos, da der johanneische Christus überhaupt nicht wirklich beten kann. Ist er doch eins mit dem Vater (10 30) und besteht doch sein Tun in der Ausführung dessen, was ihm der Vater zeigt (5 19). Es würde mit der Bitte nicht anders stehen, wie mit dem Dank, der sich ausgesprochenermaßen **42** nicht an Gott richtet, sondern seine Zuhörer unter den Umstehenden sucht (Ps.-Hippolyt 224 „Förderung der Zuhörer"), eine Reflexion des Evangelisten in Gebetsform darstellt. **43** Zu φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν vgl. Ignatius Philad. 7 1. 44 κειρία, im NT ἅπ. λεγ., wird erklärt durch ein Scholion zu Aristophanes Av. 816 ἡ κειρία ἐστὶν εἶδος ζώνης ἐκ σχοινίων, παρεοικυῖα ἱμάντι, ᾗ δεσμοῦσι τὰς κλίνας (vgl. Prov 7 16). ὄψις, anders als 7 24, = das Gesicht, wie Apc 1 16. P. Amh. 141 12. Zu σουδάριον 20 7 Lc 19 20 Act 19 12 s. Wettstein zu Lc 19 20. Schürer[4] II 80. Hahn Rom und Romanismus 1906 p. 263 2 und die hier verzeichnete Literatur. Da erst das Auflösen der Binden dem Lazarus eigene Bewegung ermöglicht, muß das Herauskommen aus der Grabhöhle sich als wunderbares Hervorschweben vollzogen haben. Basilius Corderius-Catene 295: θαῦμα ἐν θαύματι. Ebenso Isho'dad. Zum Doppelwunder vgl. 6 21.

Mit der Erweckung des Lazarus erreicht das 4. Evangelium gewissermaßen seinen Höhepunkt. Dieser Beweis für die Göttlichkeit Jesu ist nicht mehr zu überbieten, ebensowenig freilich die Verstocktheit der Juden, die, die Finsternis verkörpernd, auch jetzt noch sich weigern, das Licht der Welt zu ergreifen. Es kann nicht befremden, daß die Eigentümlichkeiten der johanneischen Darstellungsweise hier besonders stark in die Augen fallen. Mißverständnisse und doppeldeutige Ausdrücke begegnen mehrfach. Sowenig wie auf die Bitte der Mutter 2 4 und die Aufforderung der Brüder 7 6 reagiert Jesus sofort auf die Botschaft der Schwestern 6. Vielmehr wartet er zunächst, um dann seinerseits die Initiative zu ergreifen. Wie die früheren Wundergeschichten, so dient auch diese letzte und größte zur Illustration einer Idee, die 25. 26 ihren klaren Ausdruck findet. War die Speisung mit realer Nahrung ein Bild gewesen der Spendung himmlischer Kost, die das ewige Leben schafft, so ist die Verscheuchung des leiblichen Todes Mittel der Veranschaulichung eines Daseins geistiger Art, das der an Jesus Gläubige dauernd führen darf. Ist das jedoch die Bedeutung unserer Perikope, so wird man für ihre Geschichtlichkeit im engeren Sinne berechtigter Skepsis gegenüber nicht eben erbittert kämpfen. Zweifel aber erweckt einmal die Erzählung selbst mit ihren zahlreichen inneren Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten; vgl. 6. 12. 37. 39. 41 f. 44. Sodann die Haltung der Synoptiker ihr gegenüber. Nicht nur wissen sie von diesem in voller Oeffentlichkeit verrichteten übergroßen Wunder nichts; sie lassen auch in ihrer Schilderung der letzten Lebenszeit Jesu keine Lücke erkennen, wo es eingeschoben werden könnte. Bei den älteren Evangelisten sind die Streitgespräche in Jerusalem und vor allem die Reinigung des Tempels völlig ausreichendes Motiv des Untergangs Jesu. Im 4. Evangelium hat der Herr, längst bevor er zum Todespassa nach Jerusalem kam, endgültig mit den „Juden" gebrochen, das Heiligtum gar schon bei seinem ersten Aufenthalt in der Hauptstadt gesäubert. So muß der

45 Nun glaubten viele von den Juden, die zur Maria gekommen waren
46 und gesehen hatten, was er getan, an ihn. Einige aber von ihnen gingen
fort zu den Pharisäern und berichteten ihnen, was Jesus getan hatte.
47 Da riefen die Hohenpriester und Pharisäer ein Synedrium zusammen und
sagten: was tun denn [*oder:* eigentlich] wir? Dieser Mensch nämlich
48 tut viele Zeichen. Wenn wir ihn gewähren lassen, werden alle an ihn
glauben, und die Römer werden kommen und uns Ort und Volk
49 nehmen. Aber einer von ihnen, Kaiphas, der Hoherpriester jenes Jahres
50 war, sagte zu ihnen: ihr versteht doch gar nichts und ihr überlegt
auch nicht, daß es für euch besser ist, wenn ein Mensch für das Volk
51 stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht. Das aber sagte er
nicht von sich aus, sondern, da er Hoherpriester jenes Jahres war,

Beschluß der Oberen, gegen ihn vorzugehen, anders begründet werden; und dazu dient das neue große Wunder 11 47. 48. 53. 57 12 10. 11 17—19. Wie die Heilung des 38 Jahre Kranken und des Blindgeborenen, so stellt auch die Auferweckung des Lazarus den entsprechenden synoptischen Erzählungen (Jairustochter Mc 5 22 23. 35—43 Par. Jüngling zu Nain Lc 7 11—17) gegenüber einen Superlativ dar. Hat Jo jene Geschichten durch eine sie weit übertreffende ersetzt, so hat er die ihm nötigen Elemente doch der älteren Tradition entnommen. Die Personen der neuen Erzählung kommen auch bei Lc vor, die Schwestern 10 38 - 42 (s. zu 20), Lazarus 16 19—31 in dem bekannten Gleichnis. Dieses enthält nach der Meinung vieler bereits den Grundgedanken unserer Perikope: Lazarus soll nach Wunsch des Reichen auf die Erde zurückgehen, um dessen Brüder zu bekehren. Doch Abraham entscheidet 31 εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται. Jo bestätige das; Lazarus erscheint wirklich wieder auf Erden und die Juden bleiben verstockt. Jedoch ist es unmöglich, unsere Geschichte als ein Erzeugnis des Evangelisten, hervorgebracht auf Grund lucanischer Anregungen und unter dem Gestaltungsdrang eigener Ideen zu begreifen. Wird doch hier besonders deutlich, daß Jo vorliegenden Erzählungsstoff, der nicht den Synoptikern entnommen ist, benützt hat (s. 2 f. 16. 20. 22. 24. 28. 32. 34. 35. 39 verglichen mit 44). Er hat in einer seiner Quellen von der Erweckung eines Gestorbenen durch Jesus gelesen und diesen Bericht, die Einzelheiten, so gut es ging, verwertend, ausgestaltet zu dem göttlichen Allmachtswunder, durch das Jesus erneut seine Herrlichkeit offenbart.

11 45—57 Der Todesbeschluß des Synedriums. Das Wunder findet **45 46** eine zweispältige Beurteilung (vgl. 7 43 9 16 10 19). Bei den einen führt es zum Glauben (vgl. 2 23 4 39 8 30, auch 2 11), andere dagegen bleiben, was syr^{s} ausdrücklich sagt, ungläubig und denunzieren Jesus bei den Pharisäern. Ueber diese vgl. zu 1 24. Zum Plural ἀρχιερεῖς **47** und zu συνέδριον s. den 2. Exkurs zu Mc 8 31. τί ποιοῦμεν; könnte eine Frage des Zweifels oder der Ueberlegung sein. Nach klassischem Gebrauch würde man allerdings den Konjunktiv oder den Indikativ Futuri erwarten, und in beiderlei Richtung ist unser Text „verbessert" worden. Doch vgl. Hermas Sim. IX 9 1 τί ποιοῦμεν περὶ τούτων τῶν λίθων; Immerhin ist diese Verwendung des Indik. Praes. eine große Seltenheit (Blaß^{5}-Debr. § 366 4). Das NT gebraucht, um auszudrücken „was sollen wir tun?", sonst immer den Konjunktiv Jo 6 28 Lc 3 10. 12. 14 Act 2 37 4 16. τί ποιοῦμεν; ist wohl eine auf die Antwort „nichts" angelegte rhetorische Frage, deren Begründung der ὅτι-Satz bringt. Vgl. τί ποιεῖς; Aristoph. Nub. 723; Vesp. 1443. Epictet II 15 7 III 5 15. Aehnliche Ausrufe in der ersten Person sind τί φημί; τί πάσχω; Speziell τί ποιοῦμεν; bei Epictet II 4 2. Zur Befürchtung **48**, daß eine weitere Wundertätigkeit

Jesu seine Erhebung zum messianischen König und damit ein Einschreiten der Römer herbeiführen würde, vgl. 6 15 12 13 18 33 19 12. ἔθνος, was 50 von λαός nicht unterschieden wird, vom Volke Israel auch Gen 12 2 Ex 19 6 33 13 Dt 4 6 ff. Js 1 4 Lc 7 5 23 2 Act 10 22 24 3. 10 26 4 28 19. ὁ τόπος kann die Stadt sein (so syr^{s} Chrysostomus t. VIII 386^{c}), wird jedoch auch speziell vom Tempel gebraucht Act 6 13. 14 7 7; vgl. Jo 4 20 II Macc 5 17—20. Ueber εἷς τις **49** s. zu Mc 14 47. Joseph, genannt Kaiaphas, amtierte von 18—36 p. Chr. (vgl. Jos. Ant. XVIII 2 2 4 3 Mt 26 3. 57 Lc 3 2 Jo 18 13. 14. 24. 28 Act 4 6). Angesichts dessen sowie der Tatsache, daß der Hohepriester auf Lebenszeit gewählt wurde, ist die noch zweimal (51 18 13) wiederkehrende Bemerkung, K. sei ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου gewesen, sehr merkwürdig. Der Genitiv ist schwerlich ein temporaler (Zahn Jo 487 f., dagegen ABischoff Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1908 p. 166 f.), sondern wiederzugeben mit „Hoherpriester jenes Jahres“ und setzt voraus, daß das hohepriesterliche Amt in Jerusalem, wie etwa das in Kleinasien (vgl. Mommsen Römische Geschichte V p. 318. Marquardt Röm. Staatsverwaltung I^{2} 506) jährlich seinen Inhaber wechselte. So haben die alten Väter unsere Stelle verstanden und entweder behauptet, daß jeder Hohepriester (Chrysostomus Hom. 65 1 t. VIII 389^{e} = Catene 319 27. Theodor v. Mops. 260 Chabot. Isho'dad) oder daß wenigstens Kaiphas (Hieronymus zu Mt 26 57 ed. Vallarsi VII 223 unter schwindelhafter Berufung auf Josephus: *refert Iosephus istum Caipham unius tantum anni pontificatum ab Herode pretio redemisse*) nur ein Jahr im Amte gewesen sei. Vgl. den ähnlichen historischen Verstoß I Macc 8 16 15 16: ein Konsul in Rom. Die **50** geforderte Opferung des einzelnen zugunsten der Gesamtheit mag einem dem damaligen Judentum geläufigen Grundsatz entsprechen. Vgl. II Reg 20 20—22 Jonas 1 12—15 Jos. Bell. VI 2 1 und Rabbinisches bei Wettstein und Merx 298 f. Zu ἀφ' ἑαυτοῦ **51** vgl. Diodor. Sic. XVII 56 p. 142. Andocides Orat. 2 4 οὗτοι οὐκ ἀφ' αὑτῶν ταῦτα πράττουσιν. Zu der Vorstellung, daß nicht der Mensch selbst, sondern eine höhere Macht aus ihm heraus redet, s. Plutarch Timol. 3 p. 237 θεοῦ τινος, ὡς ἔοικεν, εἰς νοῦν ἐμβαλόντος τῷ ἀνθρώπῳ. Epictet III 1 36 ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἴρηκεν· πόθεν γὰρ ἐκείνῳ; ἀλλὰ θεός τις ποτ' εὐμενὴς δι' ἐκείνου. Vgl. auch Mt 16 17 und den Midrasch Sota 12^{b}, wo die Aeußerung der Tochter Pharaos beim Auffinden des Kästchens mit dem Moseskind als eine unwillkürliche Weissagung aufgefaßt wird (Wünsche Neue Beiträge p. 545. Strack-Billerbeck II 546). Aber bei Jo spricht kein gewöhnlicher Mensch, sondern der Hohepriester, und zwar eben in seiner Eigenschaft als solcher. Schwerlich liegt dem der Glaube zugrunde, daß an der Familie des Oberpriesters eine prophetische Qualität hafte, wovon Merx 300 f. an der eben angezogenen Stelle Sota 12^{b} eine Andeutung fand. Nur um die Person des Hohenpriesters selbst handelt es sich im 4. Evangelium. Nach Ex 28 30 Lev 8 8 Num 27 21 gab der Hohepriester die göttlichen Orakel vermittelst der Urim und Tummim; vgl. Jos. Ant. VI 6 3. Zwar gehört diese Art der Prophezeiung nach Jos. Ant. III 8 9 der Vergangenheit an, und für Johannes Hyrkan tritt Bell. I 2 8 die Prophetengabe als etwas Eigenes neben das hohepriesterliche Amt: τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχεν, τήν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην καὶ προφητείαν· ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν. Doch sagt Philo de special. leg. IV 192 p. 367 f.: ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθύς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον ἢ ἀρετῇ παρεληλυθὼς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως ὄντος θεραπείαν, προφήτῃ δ' οὐδὲν ἄγνωστον, ἔχοντι νοητὸν ἥλιον ἐν αὐτῷ κτλ. So spricht der Hellenist, der in einer Welt lebt, für die sich προφήτης und ἱερεύς viel näher stehen, als für die eigentlich jüdische Auffassung. Vor allem trifft das für Philos Heimat

52 weissagte er, daß Jesus für das Volk sterben solle, und nicht nur für
das Volk, sondern auch um die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln.
53 54 Von dem Tage an waren sie sich schlüssig, ihn zu töten. Da ging
Jesus nicht mehr öffentlich umher unter den Juden, sondern machte
sich von da fort auf das Land nahe der Wüste in eine Stadt mit
55 Namen Ephraim und hielt sich dort mit den Jüngern auf. Das Passa
der Juden aber war nahe, und viele zogen hinauf vom Lande nach
56 Jerusalem vor dem Passa, um sich zu heiligen. Da suchten sie Jesus
und sagten zu einander, im Tempel stehend: was denkt ihr? Er wird
57 gewiß nicht zum Feste kommen. Die Hohenpriester und die Pharisäer
hatten aber Befehle ausgegeben, es anzuzeigen, wenn jemand seinen
Aufenthalt wüßte, um ihn festzunehmen.

12 Jesus nun kam sechs Tage vor dem Passa nach Bethanien, wo
2 Lazarus war, den Jesus von den Toten auferweckt hatte. Da bereiteten
sie ihm dort ein Gastmahl, und die Martha wartete auf, Lazarus aber
3 gehörte zu denen, die mit ihm zu Tische lagen. Da nahm die Maria
ein Pfund echter kostbarer Narde, salbte die Füße Jesu und trocknete
mit ihren Haaren seine Füße ab. Das Haus aber ward erfüllt von dem

---

Aegypten zu, wo die oberste Stelle im Klerus von „Propheten“ eingenommen wurde (Cumont Die oriental. Religionen 1910, 104. 112), war aber keineswegs darauf beschränkt. Vgl. den Exkurs zu 1 21. Da nicht auf den Namen, sondern ausdrücklich auf die Stellung des Kaiphas verwiesen wird, darf man zur Erklärung der Rolle, die er hier spielt, kaum mit de Lagarde Mitteilungen IV 18 die Gleichung arabisch *Kaif* = Wahrsager heranziehen, trotz 9 7 20 24. Der Tod Jesu kommt **52** nicht nur seinem Volke zugute, sondern allen in der Welt verstreuten Gotteskindern (10 16), die dadurch zu einer Gemeinde zusammengeführt werden. συνάγειν εἰς ἕν = sammeln wie Plato Phileb. p. 23e. Dionys. Hal. II 45 3 p. 331 συνάξειν εἰς ἓν τὰ ἔθνη u. s. P. Oxy. 1411 3 τῶν δημοσίων εἰς ἓν συναχθέντων. Zur Sammlung der Gotteskinder als Zweck des Auftretens des Erlösers vgl. Od. Sal. 10 5 f.: *Es wurden versammelt zu Hauf verstreute Völker, ich aber ward nicht befleckt durch Sünden! Weil sie mich in der Höhe bekannten, trafen auch die Spuren des Lichtes ihr Herz. Sie gingen ein in mein Leben und wurden erlöst und wurden mein Volk in alle Ewigkeit.* Die schon lange bestehende Absicht, Jesus zu töten (5 18 7 1. 19. 25. 32. 45 8 40. 59 10 31 11 8. 16), zeitigt **53** einen förmlichen Beschluß. Zu παρρησίᾳ **54** s. 7 4. Die Angaben des Eusebius über Ephraim sind gegen Zahn Jo 488 100, Schürer[4] I 233 23 u. a. wohl mit Schwartz 1908 p. 173 1 auf zwei Ortschaften dieses Namens zu verteilen. Die eine, ein großes Dorf, liegt 20 Millien nördlich von Jerusalem (Onomast. ed. Klostermann p. 86 1 90 18 καὶ ἔστι νῦν κώμη Ἐφραεὶμ μεγίστη περὶ τὰ βόρεια Αἰλίας ὡς ἀπὸ σημείων κ), die andere 5 Millien östlich von Bethel (p. 28 4). Der Kirchenvater bezog, wie die Mosaikkarte von Medaba, die Evangelienstelle auf den erstgenannten Flecken. Dieser ist wahrscheinlich auch II Reg 13 23 I Macc 11 34 Jos. Bell. IV 9 9 gemeint; vgl. II Paralip 13 19. Zu diesem Ephraim paßt das ἐγγὺς τῆς ἐρήμου freilich nicht eben gut (Merx 302). Chrysostomus t. VIII 390c nennt den Ort Ἐφρατά. D hat die merkwürdige Lesart ἀπῆλθεν εἰς τὴν χώραν Σαμφουρειν (= Sepphoris) ἐγγὺς τῆς ἐρήμου εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν. Die synoptische Ueberlieferung kennt den Aufenthalt in Ephraim nicht. ἁγνίζειν bedeutet **55** die Beseitigung

der levitischen Unreinheit; vgl. 18 28 Ex 19 10 f. Num 9 16 II Paralip 30 17 f. Zu **56** vgl. die ähnliche Situation 7 11. Der ὅτι-Satz wird wohl am Besten als Antwort auf die vorausgehende Frage gefaßt. Ueber das im NT seltene, bei Jo nur **57** vorkommende ὅπως vgl. Blaß⁵-Debr. § 369 4. An unserer Stelle scheint es der Abwechslung wegen verwendet zu sein, da ein ἵνα unmittelbar vorherging. In den ägyptischen Papyri findet es sich in der Regel in Petitionen, doch gelegentlich auch in Privatbriefen: P. Oxy. 532 13 P. Fay. 121 10. **XII** 1—8 Die Salbung in Bethanien. Von den synoptischen Seitenstücken Mc 14 3—9 = Mt 26 6—13 (vgl. Lc 7 36—50), deren Erklärung heranzuziehen ist, weicht Jo, der aus der älteren Form der Erzählung nur die Oertlichkeit und den allgemeinen Verlauf festhält, erheblich ab. Das πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα 1 ist schwerlich Nachbildung der römischen Datierungsformel *(ante diem tertium Kalendas)*, wogegen allein schon das Alter einzelner Belege spricht (Blaß⁵-Debr. § 213). Andere Gegengründe bei Zahn Jo 490 1 und JHMoulton Einleitung 161 f. Bei diesem, Wettstein und besonders WSchulze Graeca latina 1901 p. 15 zahlreiche Beispiele. Vgl. u. a. Amos 1 1 4 7 II Macc 15 36 Jos. Ant. XV 11 4; Bell. VI 5 3; c. Apion. II 2 16. Plutarch Symp. 8 p. 717d. Lucian Macrob. 12; de mort. Peregr. 1. Mysterieninschrift von Andania (Dittenberger Syll.³ 736 70) πρὸ ἁμερᾶν δέκα τῶν μυστηρίων. P. Fay. 118 15 πρὼ δύο ἡμερῶν ἀγόρασον τὰ ὀρνιθάρια τῆς εἱορτῆς = kaufe die Vögel zwei Tage vor dem Fest. S. zu 11 18. Die Berechnung der Tage ist unsicher, da nicht feststeht, wo man seinen Ausgangspunkt zu nehmen hat und ob der betreffende Tag mitzuzählen sei oder nicht. Geht man vom 14. Nisan, als dem Tag der Passalämmer aus, so kommt man, ihn mitrechnend, auf den 9., im anderen Fall auf den 8. N. Wenn Jesus nach Jo am Freitag, den 14. N., starb (s. zu 18 28), so fällt der 9. auf Sonntag, der 8. auf Sabbat. Gegen die letztere Zählung kann man bei der Stellung des jo. Jesus zum Gesetz kaum etwas ausrichten mit der Bemerkung, daß der Feiertag die Reise verboten haben würde. Nach der Didaskalia 21 p. 100 Achelis-Flemming war Jesus am Montag, 10. N., im Hause Simons des Aussätzigen, das nach Mc 14 4 = Mt 26 6 (vgl. Lc 7 40. 43. 44) den Schauplatz für die Salbung abgegeben hat. Uebrigens hat sich Jo, als er die Worte schrieb, schwerlich des Datums und Wochentages vergewissert. Sicher ist nur, daß er den erzählten Vorfall um 3—4 Tage weiter von dem Passa entfernt als Mc 14 3 = Mt 26 6 und daß er ihn im Gegensatz zu diesen (Mc 11 1—10 = Mt 21 1—9) dem Einzug in Jerusalem vorausgehen läßt. Wo eigentlich das Gastmahl **2** stattfand und wer es veranstaltete, erfahren wir aus der ganz allgemein gehaltenen Angabe nicht. Nur treten die Geschwister von 11 1. 2 wieder auf, und von jedem der drei wird etwas ausgesagt. Martha dient wie Lc 10 40, Lazarus wird als einer der Tischgenossen bezeichnet, Maria **3** ist neben Jesus Hauptperson. Bei den Synoptikern hat die salbende Frau keinen Namen. λίτρα, im NT nur hier und 19 39, in den Papyri häufig, auch Jos. Ant. XIV 7 1, ist das römische Pfund *(libra)* in der Kaiserzeit = 327 1/2 Gramm. μύρου νάρδου πιστικῆς wörtlich nach Mc 14 3 (s. dort), dazu πολυτίμου nach Mt 26 7. Die Masse des Parfüms (s. darüber vWilamowitz Reden und Vorträge 204) kann nur die ungeheure Höhe der Jesus zukommenden Ehren illustrieren wollen; vgl. 19 39. Das ἐκμάσσειν mit den Haaren stammt aus Lc 7 38. 44, ist jedoch sehr wenig am Platz: bei Lc wischt die Sünderin ihre Tränen ab, bei Jo die Freundin Jesu die kostbare Salbe, die nach Mc 14 3 = Mt 26 7 auf das Haupt gehört. Dem Logos gegenüber ist kein Akt der Demut zu groß. Der bei den Synoptikern fehlende Zug von dem das Haus erfüllenden Duft der Salbe (vgl. Cant 1 12) ist gewiß symbolisch zu verstehen nach Mc 14 9 = Mt 26 13, womit ihn bereits Origenes in Jo I 11

4 Duft der Salbe. Judas aber, der Iskariote, einer von seinen Jüngern,
5 der ihn verraten sollte, sagte: warum hat man diese Salbe nicht für
6 dreihundert Denare verkauft und den Armen gegeben? Er sagte das
aber nicht, weil ihm die Armen am Herzen lagen, sondern weil er ein
Dieb war und als Führer der Kasse die Einlagen auf die Seite brachte.
7 Da sagte Jesus: laß sie es für den Tag meines Begräbnisses behalten;
8 denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht
allezeit.

9 Da erfuhr die aus den Juden bestehende große Menge, daß er dort
sei, und sie kamen nicht nur um Jesu willen, sondern um auch den La-
10 zarus zu sehen, den er von den Toten erweckt hatte. Die Hohenpriester
11 aber faßten den Beschluß, auch den Lazarus zu töten, weil um seinet-
12 willen viele Juden hingingen und an Jesus glaubten. Am Tage dar-
auf nahm die große Volksmenge, die zum Fest gekommen war, auf die
13 Kunde, daß Jesus nach Jerusalem komme, die Palmzweige und zog aus
ihm entgegen. Und sie riefen: »Hosianna, gepriesen der da kommt
14 »im Namen des Herrn« und: König von Israel! Jesus aber traf ein
15 Eselein und setzte sich darauf, wie geschrieben steht: »fürchte dich
»nicht, Tochter Zion, siehe dein König kommt auf einem Eselsfüllen
16 »sitzend«. Das verstanden seine Jünger zunächst nicht; aber als Jesus
verherrlicht war, da fiel ihnen ein, daß dies auf ihn geschrieben war
17 und sie es ihm so getan hatten. Da legte die Volksmenge, die bei ihm
gewesen war, als er den Lazarus aus dem Grabe gerufen und von den
18 Toten erweckt hatte, Zeugnis ab. Deshalb zog ihm auch die Volks-
menge entgegen, weil sie gehört hatten, daß er dieses Zeichen getan
19 habe. Da sprachen die Pharisäer zu einander: ihr seht, daß ihr nichts
ausrichtet; da ist alle Welt ihm nachgezogen.

---

in Verbindung bringt. Theodor v. Heraklea Catene 323 20 τοῦ δὲ οἴκου πληρωθέντος τῆς ἐκ τοῦ μύρου εὐωδίας συμβολικῶς ἐπεδείκνυτο ἐκεῖνος, ὅπερ πνευματικῶς οὐκ εἰς μακρὸν ἀποτελεσθῆναι ἤμελλεν· εὐθὺς γὰρ μετὰ τὸ πάθος τῆς Χριστοῦ εὐωδίας ἡ σύμπασα κτίσις ὥσπερ μέγας οἶκος ἐπληρώθη μύρου . . . . ἡ τῆς γνώσεως εὐωδία τὸν ὅλον ἐπλήρωσε κόσμον. Statt der τινές Mc 14 4 oder οἱ μαθηταί Mt 26 8 **4** Judas. Zu seiner Charakteristik als Verräter (wie 6 64. 71) vgl. Dionys. Hal. IV 57 1 πλήθους πυνθανομένου, τίνες εἰσὶν οἱ μέλλοντες αὐτὸν προδιδόναι. Die Worte **5** im wesentlichen aus Mc 14 5, nur statt ἐπάνω δην. τριακος. einfach τριακ. δην. Das im NT nur **6** und 13 29 sich findende γλωσσόκομον ist (neben der älteren Form γλωσσοκομεῖον) reichlich bezeugt; so II Paralip 24 8. 10 ff. Jos. Ant. VI 1 2. Greek Pap. ed. Grenfell 1895 14 3. P. Oxy. 521 12. P. Tebt. 414 21. P. Lond. I p. 118 55. 56. Es ist ein Behälter für alle möglichen Gegenstände, auch für Geld, wie z. B. II Paralip 24 8. 10. Plutarch Galba 16 p. 1060[a]. Die Phrase βάλλειν εἰς γλ. Jos. Ant. VI 1 2. P. Lugd.-Bat. II W 23 30, speziell vom Geld II Paralip 24 10 (vgl. Mc 12 41—44 Mt 25 27 27 6 Lc 21 1 ff.). βαστάζειν kommt bei Jo in dreierlei Bedeutung vor, von denen die mittlere die Brücke zwischen den beiden anderen schlägt: 1. tragen, auch herbringen (10 31 19 17, bildlich 16 12); 2. wegtragen (20 15); 3. widerrechtlich forttragen, entweder gewaltsam raubend oder heimlich stehlend; so z. B. Jos. Ant. VIII 10 3 IX 7 1 XII 5 4

XIV 7 1. P. Oxy. 79. P. Fay. 108 16. P. Tebt, 330 7 331 11 332 15. BGU 46 10 157 8 731 II 9 769 4. P. Genf I 1896 47 8. So verstand das Wort an unserer Stelle bereits Origenes. Die Antwort Jesu **7** ist nicht recht durchsichtig. Die Beziehung auf den ἐνταφιασμός versteht sich Mc 14 8 (vgl. Mt 26 12), woher sie stammt, nicht ebenso bei Jo. Was soll Maria aufbewahren? Die Auskunft: den Rest der Salbe, von der sie nur weniges an diesem Tage verbraucht hatte, verträgt sich gleich schwer mit αὐτό wie mit 3, mag aber den Sinn des Evangelisten treffen, der den synopt. Gedanken, daß der Tat prophetische Bedeutung zukomme, nicht mehr begriff. Dann läßt sich auch die **8** erfolgende Zufügung von Mc 14 7 = Mt 26 11 verstehen, die Schwierigkeiten bereitet, da die Worte, auf die sich der Satz bei den Synoptikern bezieht, von Jo nicht übernommen sind (Schwartz 1908 p. 178 1). 12 9—19 Der Einzug in Jerusalem. Die synoptischen Parallelen sind Mc 11 1—10 = Mt 21 1—9 = Lc 19 28—38. In ihnen kommt Jesus von Jericho, um sich direkt nach Jerusalem zu begeben. Bei Jo findet sich Jericho überhaupt nicht. Statt dessen bleibt Jesus über Nacht in Bethanien und tritt sodann die Reise nach der Hauptstadt an. Die Beschreibung des Einzugs ist wenig anschaulich. 14. 15 wird nachgebracht, was eigentlich zum mindesten dem Verse 13 vorangehen müßte. 17. 18 endlich erklärt das Verhalten des Volkes aus dem letzten großen Wunder, das zum Motiv dafür dienen muß, weshalb Jesus, der doch schon so oft in Jerusalem war, gerade dieses Mal einen solch enthusiastischen Empfang findet. Zu der merkwürdigen Reihenfolge der Worte **9** ὁ ὄχλος πολύς (nach SBL) vgl. P. Paris. (in Notices et Extraits XVIII 2 1865) 60 2 ἀπὸ τῶν πληρωμάτων ἀρχαίων und BGU 248 τὰ ἔργα τῶν ἀμπέλων ἰδίων. Während in den synoptischen Evangelien die mit Jesus einziehenden Jünger und Volksmassen ihm die Huldigung darbringen, tun es **12** Festpilger, die ihm aus der Stadt entgegenkommen. βαΐον **13**, im NT Hapaxlegomenon, findet sich I Macc 13 51 und Cant 7 9 Symm., während die Papyri nur βαΐς zu haben scheinen (P. Lond. I p. 181. BGU 362). Palmenzweige schmückten den Triumphzug von Königen und Helden. Vielleicht weist das artikulierte die Palmzweige d. h. die bekannten, üblicherweise verwendeten (s. zu 3 10) auf eine christliche Sitte hin (vgl. Apc 7 9). Es würde von unserer Erzählung dann dasselbe gelten, wie von der Speisungsgeschichte, auf die gleichfalls christlicher Kultbrauch abgefärbt hatte (s. Exk. zu 6 63). Der Inhalt des Ausrufs im wesentlichen nach Mc 11 9 (vgl. Mt 21 9), während der βασιλεύς aus Lc 19 38 stammt, nur daß er bei Jo (vgl. 1 49) zum βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ wird. Ueber ihn vgl. zu 11 48. Das εὑρών **14** nach Mc 11 4 Lc 19 32. Aber bei den Synoptikern finden die Jünger den Esel, den sie nach Jesu Angabe aufsuchen (Mc 11 2 Mt 21 2 Lc 19 30), bei Jo „trifft" Jesus (zufällig?) das Tier (s. zu 1 41). ὀνάριον, im NT ἅπ. λεγ., aber z. B. bei Athenaeus XIII p. 582^{e}. Epictet II 24 18. P. Oxy. 63. BGU 248 26, macht an manchen Stellen den Eindruck, nur formelles Diminutiv zu sein, wie ὠτάριον. Hier wohl ein kleiner Esel wegen des Füllens im Zitat. Zu ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό vgl. Mc 11 7 Mt 21 7. Das **15** weder nach LXX noch nach dem Grundtext, eher unter Verkürzung nach Mt 21 5 zitierte Wort Zach 9 9 empfängt eine Einleitung nach Js 44 2 Soph 3 16. Zu dem ganz das johanneische Gepräge tragenden Vers **16** vgl. 2 22 7 39 20 9 und Wrede Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901 p. 183 f. 195. Es befremdet, wie in **17** der ὄχλος erst als Augenzeuge des Lazaruswunders erscheint, um dann **18** von diesem lediglich durch Hörensagen zu wissen. Nur mühsam redet man sich ein, daß der Evangelist zwei verschiedene Volksmengen unterscheiden wolle, von denen die 17 mit der von 11 42 gleichzusetzen sei, während die von 18 mit der von 12 9 zusammenfiele. Die Wendung **19** ἴδε

20 Da waren aber einige Heiden unter denen, die hinaufzugehen
21 pflegten, um am Fest anzubeten. Die nun kamen zu Philippus, dem
vom galiläischen Bethsaida, und baten ihn: Herr wir möchten mit
22 Jesus bekannt werden. Philippus geht und sagt es dem Andreas;
23 Andreas geht mit Philippus, und sie sagen es Jesus. Jesus aber gibt
ihnen zur Antwort: die Stunde ist gekommen, daß der Sohn des
24 Menschen verherrlicht werde. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: fällt
das Weizenkorn nicht in den Boden und stirbt, so bleibt es vereinzelt.
25 Stirbt es aber, so trägt es reiche Frucht. Wer sein Leben liebt, ver-
liert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es für das
26 ewige Leben bewahren. Wenn mir jemand dienen will, soll er mir
folgen, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein. Wenn mir
27 jemand dienen will, wird ihn der Vater ehren. Jetzt ist meine Seele
erschüttert; und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser
28 Stunde? Aber dazu bin ich ja in diese Stunde gekommen. Vater,
verherrliche deinen Namen. Da kam eine Stimme vom Himmel: ich
29 habe (ihn) verherrlicht und will (ihn) weiter verherrlichen. Da meinte
die Volksmenge, die umherstand und es hörte, es habe gedonnert.
30 Andere sagten: ein Engel hat mit ihm geredet. Jesus antwortete und

ὁ κόσμος (wozu vielleicht mit DL, Ferrargruppe, Latt syr^{s} gegen SAB ein ὅλος zu fügen ist) enthält einen der, besonders bei Juden beliebten, übertreibenden Ausdrücke; vgl. Wettstein z. St. und Strack-Billerbeck II 548. Lc 19 48. Die mißmutigen Worte der Gegner sind dem Jo eine Weissagung auf das sieghafte Vordringen des Christentums, das er selbst erlebt hat. Der Jesus, der in Bethanien die Todesweihe empfangen hat, zieht die gesamte Welt in seinen Bann, auch die Nichtjuden, wie die folgende Perikope lehrt. Das ganze Haus füllt sich mit dem Duft der Salbe. 12 20—36 **Jesus und die Heiden.** Die Ἕλληνες (vgl. zu 7 35) **20** sind nicht hellenistische Juden, auch nicht reine Heiden (Chrysostomus t. VIII 396^{d} = Catene 326 29. Isho'dad; vgl. Merx 316—318), sondern Proselyten, die gewohnheitsmäßig (s. das Präsens ἀναβαιν.) zum Feste nach Jerusalem kamen (Schürer^{4} III 174 f.). Jos. Bell. VI 9 3 ἀλλόφυλοι ὅσοι κατὰ θρησκείαν παρῆσαν. Mit dieser im Geiste zu machenden Einschränkung ist die Uebersetzung „Heiden" der allgemein beliebten „Griechen", die, um richtig verstanden zu werden, ja auch eines Zusatzes in Gedanken bedarf, vorzuziehen. Denn nicht auf die griechische Nationalität der Leute kommt es an, sondern auf ihre Zugehörigkeit zu den ἔθνη (s. 7 35 Mc 7 26 Rm 1 26 3 9 Gal 2 3). Um den einzelnen Heiden zu bezeichnen, besitzt der Jude oder Christ der neutestamentlichen Zeit kaum ein anderes Wort als Ἕλλην. Zum Hervortreten von Philippus **21** und Andreas s. zu 6 5. Die Wiederholung (1 44) der Angabe über die Heimat des ersteren soll ihn vielleicht als zum Vermittler zwischen Heiden und Jesus besonders qualifiziert erscheinen lassen. Bethsaida lag nördlich vom See Gennezaret, aber nicht in Galiläa, sondern östlich vom Jordan in der Gaulanitis (Schürer^{4} II 208). Auch sind Philippus und Andreas die beiden Apostel, die uns nur unter einem griechischen Namen bekannt sind. ἰδεῖν c. acc. = jemanden kennenlernen, mit ihm in Verbindung treten, wie Lc 8 20 9 9 23 8 Act 28 20. Es ist ein in ähnlichen Geschichten, etwa den Mönchsleben, öfters wiederkehrender Zug, daß, wer den Meister sprechen will, sich zunächst an den Jünger wendet, um sich „melden" zu lassen. Die Stunde,

von der so oft erklärt worden war, sie sei noch nicht da (2 4 7 6. 30 8 20), ist **23** gekommen (vgl. 13 1 17 1), die Stunde des Todes und der durch ihn bedingten Herrlichkeit (vgl. 7 39 11 16 13 31, auch 11 4). Um das Ziel allgemeiner Anerkennung zu erreichen, das die Bitte der Heiden ihm vor Augen stellt (vgl. 10 16 11 52), muß Jesus die Bedingung erfüllen, die diesem Erfolge gesetzt ist. Ein Vorgang aus dem Naturleben schärft **24** den Satz ein: ohne Tod kein reicher Ertrag. Näher als der Hinweis auf die Demetermysterien, deren bedeutendstes Natursymbol die Aehre war, liegt hier die Beobachtung, daß sich das Bild von dem, um Frucht zu bringen, in die Erde gesenkten Samenkorn auch sonst findet; z. B. Epictet IV 8 35. 36. Zum Sterben des Weizenkorns vgl. I Cor 15 36. 37, zu αὐτὸς μόνος vgl. 6 15. Wie auf die Leidensweissagung Mc 8 31 eine entsprechende Forderung an die Jünger folgt, so hier. **25** = Mc 8 35 (s. dort die Erklärung) = Mt 16 25 10 39 = Lc 9 24 17 33. Auch der Stoiker tadelt, freilich aus anderer Stimmung heraus, den φιλόψυχος (Epictet III 20 6). **26** klingt gleichfalls noch stark synoptisch. Vgl. zum Dienen Mc 10 45 = Mt 20 28, zur Nachfolge Mc 8 34 = Mt 16 24. Die Verheißung ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ κτλ. ist johanneisch, = 14 3 17 24. Ueber 25. 26 hinweg kehrt **27** zu 24 zurück, zum Geschick Jesu selbst. Dabei wird aus 25 der Begriff ψυχή verwertet. Zu ἡ ψυχή μου τετάρακται vgl. Ps 41 6. 7 Gen 41 8, auch Jo 14 1. 27 Ps 54 5 Thren 2 11. Zum Inhalt von 27. 28 hat sich bei Jo die Gethsemanegeschichte (Mc 14 32—42 Par., besonders 34—36) verflüchtigt. Der 4. Evangelist hat sie in eine frühere Zeit verlegt, weil er sie nach dem hohepriesterlichen Gebet nicht brauchen kann. Und außerdem hat er sie so gestaltet, wie sie allein zum fleischgewordenen Logos paßt. Die von Jesus gesprochenen Worte nämlich sind kein wirkliches Gebet, wie die alsbald erfolgende Verwerfung des Gedankens und das οὐ δι' ἐμέ 30 erweisen. Sowenig wie die himmlische Antwort, hat die Frage für ihn selbst Bedeutung. Es gilt von ihr dasselbe wie von 11 41. 42. Nur auf Verherrlichung des Namens (hierzu vgl. P. Lond. 121, 510 ff. = I p. 100 κυρία Ἰσις . . . δόξασόν μοι ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὥρου) des Vaters ist **28** der Sohn bedacht. Ihr aber dient, wie die Tätigkeit des Sohns überhaupt (11 4), so vor allem der Abschluß des irdischen Wirkens. Die Stimme, die sich antwortend vom Himmel vernehmen läßt, ruft uns angesichts der Tatsache, daß die Idee der Verklärung 23 leitender Gesichtspunkt ist, und daß 25. 26 bereits das der Verklärungsgeschichte Vorausgehende Mc 8 34. 35. 38 = Mt 16 24. 25 Verwendung gefunden hat, vor allem jene Erzählung (Mc 9 2—8 = Mt 17 1—8 = Lc 9 28—36) ins Gedächtnis. Um so mehr, als bereits Lc (9 32) Züge aus der Gethsemaneperikope in die Verklärungsszene eingetragen hat. Doch vgl. zur φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρ. auch Mc 1 11 Par. Act 9 4 Par. 10 13. 15 11 7. 9 Apc 10 4. 8 14 13. Mart. Pol. 9 1. Seit Dan 4 28 häufen sich in der jüdischen Literatur die Stellen, an denen eine Stimme vom Himmel redet: Hen 65 4 syr. Apc Bar 13 1 22 1 (etwas anders 8 1 die Stimme im Tempel, wozu Jos. Ant. XIII 10 1) IV Esra 6 13 ff. Daraus wird dann die seit der tannaitischen Periode weit verbreitete Vorstellung von der בַּת קוֹל, der vom Himmel ertönenden, offenbarenden Gottesstimme. S. darüber Fiebig Relig. in Gesch. und Gegenwart I 941 f.; Jüdische Wundergeschichten 1911 p. 23. 32. 39. 43. 46. 58. Vgl. auch Linkes Ginza III 23 (Reitzenstein D. mand. Buch des Herrn d. Größe 1919, 30 f.). Rechtes Ginza XV 11 S. 338 ff. L. **29** Das übliche Mißverständnis, diesmal des ὄχλος. Er ist an Stelle der lautlos verschwundenen Heiden getreten, von denen noch nicht einmal berichtet war, ob Jesus ihre Bitte günstig aufgenommen habe oder nicht. Nachdem sie sich ihrer Pflicht, Typen der an Jesus Gläubigen aus den ἔθνη zu sein, entledigt haben, ist das Interesse des Jo für sie eben völlig erschöpft (s. den

sprach: nicht um meinetwillen ist diese Stimme erschollen, sondern
31 um euretwillen. Jetzt ist Gericht über diese Welt. Jetzt wird der Fürst
32 dieser Welt hinausgeworfen werden. Ich aber werde, wenn ich erhöht
33 bin von der Erde, alle zu mir ziehen. Das aber sagte er, um anzu-
34 deuten, welches Todes er sterben solle. Da antwortete ihm die Menge: wir haben aus dem Gesetz vernommen, daß der Christus für immer bleibt; wie magst du nun sagen, daß der Sohn des Menschen erhöht
35 werden muß? Was ist das für ein Sohn des Menschen? Da sagte Jesus zu ihnen: noch eine kleine Weile ist das Licht unter euch. Wandelt solange ihr das Licht habt, damit nicht Finsternis über euch komme; wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht, wo er hingeht.
36 Glaubt an das Licht, solange ihr das Licht habt, damit ihr Lichtsöhne werdet. So redete Jesus, ging fort und verbarg sich vor ihnen.

37 Obwohl er aber so viele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten
38 sie doch nicht an ihn, damit das Wort des Propheten Jesaja erfüllt würde, das er sprach: »Herr, wer glaubt unserer Kunde, und wem ist

---

Exkurs zu 3 21). Die Meinung, es habe gedonnert, knüpft wohl zunächst an der alttestamentlichen Auffassung von Gottes Rede als einem Donner an: Ps 28 3—9 Hiob 37 4 I Reg 12 18. Das Motiv des auf menschliche Rede im Donner antwortenden Himmels aber ist alt und weit verbreitet: Odyss. XX 102 f. 113. 121, XXI 413. Pindar Pyth. IV 350. Vergil Aen. II 692 f. Zu der anderen geltend gemachten Auffassung vgl. den vom Himmel rufenden Engel Gen 22 11, und über die besondere, den Menschen unverständliche Sprache der Engel s. zu I Cor 13 1. Vgl. auch das Bruchstück aus dem Evangelium der Eva bei Epiphanius XXVI 3 1 Holl. Im Tode Jesu erreicht die schon durch sein irdisches Wirken angebahnte (3 19 5 22. 24. 30) κρίσις über die Welt (s. Exkurs zu 1 10) ihren Höhepunkt **31.** Der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, der gewiß nicht vom Tod (zuletzt Merx 325—327), sondern vom Teufel (so schon Origenes in Jo XX 25 226 Preuschen) zu verstehen ist, im NT nur hier und 14 30 16 11. Doch vgl. Eph 2 2 6 12 II Cor 4 4 Mt 4 8. 9 = Lc 4 6; auch den ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου Ignatius Eph. 17. 19 1; Magn. 1 3; Trall. 4 2; Philad. 6 2; Rm 7 1 und den „Fürsten der Welt" Himmelfahrt des Jesaja 1 3 10 29; vgl. 2 4 (bei Hennecke Neut. Apokryphen [2] 303. 313. 304) III Corintherbrief 3 11 in den Paulusakten (b. Hennecke 208). Ebenso bezeichnet das Johannesbuch der Mandäer S. 55 Lidzb. den Vertreter des Bösen als „König dieser Welt" und „König dieser Zeitalter", oder er heißt Mand. Liturg. XLVIII S. 79 Lidzb. „der Herr des Hauses" = der Welt (S. 78 11). In dem letztgenannten Stück wechselt allerdings der Singular mit dem Plural: „die Herren der Welten", „die Herren des Hauses", die nach Mand. Lit. S. 42 den sieben Planeten gleich sind, die als die obersten bösen Geister in erbittertem Kampfe gegen die himmlischen Seelen in der Welt stehen. Um den oder die Weltherrscher zu vernichten, kommt der Erlöser vom Himmel herab (Mand. Lit. S. 79. 202. 206 *die Gewalthaber der Tibil werden gezüchtigt*). Dieselbe Vorstellung von der Beseitigung der Herrschaft der Weltmächte durch den Erlöser findet sich auch bei verschiedenen Gnostikern (Irenaeus I 23 3 24 2. 4). Das an Stelle von ἔξω reich bezeugte κάτω (syr^{s} it^{var} Chrysostomus t. VIII p. 402^{e}—403^{b}. Macar. Magn. II 20 p. 37. 40. Epiph. LXVI 66) ist wohl in Erinnerung an Lc 10 18 Apc 12 7—12 20 3 eingesetzt worden. Vgl. mand. Lit. S. 222 L.: *Ich werde den Bösen tötеn und in*

das Ende der Welt werfen. Der Gedanke, daß der Kreuzestod den Sieg über die Mächte der Finsternis bedeutet, schon bei Paulus I Cor 2 6—8 (in unmittelbarer Verbindung mit dem merkwürdigen Worte v. 9 [s. o. S. 4]). Dagegen ist der Inhalt von **32** wieder spezifisch johanneisch (s. zu 3 15). Col 2 15. Zu ὑψοῦν vgl. 3 14 (s. dort) 8 28. Zu πάντας, wofür SD und die Lateiner πάντα haben, was sich aber auch nur auf Menschen beziehen kann (s. 17 2 6 37. 39), vgl. 10 16 11 52 12 20. ἕλκειν wie 6 44. Moeris ἕλξω ἀττικῶς, ἑλκύσω ἑλληνικῶς. Zu **33** vgl. 18 32, auch 21 19. σημαίνειν ist terminus technicus für die nur andeutende Rede des Orakelspenders. Heraclit bei Plutarch de Pyth. orac. 21 p. 404[c] über das delphische Orakel οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. Vgl. Jo 21 19 Apc 1 1 Act 11 28 Epictet I 17 18. 19. Joseph. Ant. VII 9 5 X 11 3. Die Volksmenge versteht die Erhöhung **34** als Entfernung von der Erde und argumentiert von da aus gegen den Messiasanspruch Jesu. Ueber ὁ νόμος = ἡ γραφή s. zu 10 34. Ueber μένειν s. zu 21 22. Die Schrift enthält Weissagungen, daß Israel ewig sein Land bewohnen (Jer 24 6 Ez 37 25 Joel 3 20), daß Davids Thron nie leer stehen (Jer 40 17. 22) und David für immer Israels Fürst sein werde (Ez 37 25); vgl. Dan 7 27. An unserer Stelle mag in erster Linie an die messianisch aufgefaßten Worte Ps 109 4 Js 9 6 gedacht sein. Der Gedanke der ewigen Dauer der messianischen Herrschaft in der späteren jüdischen Theologie: Orac. Sib. III 49. 50. 766. Ps. Sal. 17 4. Hen 49 1 62 14 *der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit.* Rabbinisches bei Merx p. 328. Ohne auf die Frage zu erwidern, schließt Jesus die Unterredung **35** mit einer eindringlichen Mahnung. Vgl. 7 33. Ueber Jesus als das Licht s. z. 1 4 8 12 9 5 3 19. ὡς = „solange als“, wie Gal 6 10. Ignatius Smyrn. 9 1 ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν. II Clem 8 1 9 7. Zu καταλαμβάνειν (s. zu 1 5) = „ereilen“, „überfallen“ bringen Wettstein zu Jo 1 5 und Zahn Jo p. 61 40 zahlreiche Beispiele bei. Vgl. außerdem Dittenberger Syll.[3] 434/5 14. Besonders gern gebraucht von Nacht, Abend, Finsternis, die über den Menschen kommen: Jos. Ant. V 1 17; Vita 63 329. Dionys. Hal. Ant. II 51 3 ἑσπέρα γὰρ αὐτοὺς κατέλαβεν. Doch braucht mit der Vokabel nicht die Vorstellung von einem feindseligen Ueberfall durch die Nacht, die keines Menschen Freund ist, verbunden zu werden. Sie bedeutet auch einfach „erreichen“, „herankommen“; Dionys. Hal. X 56 1 ἐπεὶ δὲ κατέλαβεν ὁ τῶν ἀρχαιρεσιῶν καιρός. Zur Unmöglichkeit, im Dunkeln zu wandeln s. I Jo 2 11 und vgl. Jo 9 4 11 9. Zu υἱοὶ φωτός **36** vgl. Lc 16 8 I Th 5 5 Eph 5 8 und Hen 38 2—4 61 12 108 11. Rechtes Ginza I 35 S. 10 Lidzb. 67 S. 13. Zur Vorstellung, daß der Glaube den Menschen zum Lichtsohn mache, vgl. die Erklärung von 1 12. Der definitive Rückzug von den Juden wird in der Art von 8 59 beschrieben. 12 37—50 Rückblick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu. Der Erfolg der Arbeit Jesu an den Juden ist nach **37**—43 ein negativer. τοσαῦτα blickt nicht auf die Größe, sondern auf die Menge der Zeichen zurück (vgl. 6 9 14 9 21 11 und 7 31 11 47). Diese haben keinerlei Glauben erzeugt, und zwar nach göttlichem Willen. **38**—40 führt den Schriftbeweis für denselben Gedanken, der 6 36 ff. 44 10 25. 26 ohne solchen ausgesprochen war: die Juden konnten nicht zum Glauben kommen, weil sie nicht zu den Schafen des Sohnes gehören, weil der Vater sie nicht „gezogen“ hat. Vgl. dazu Mand. Lit. S. 155 Lidzb. die Worte über die vielen, die im Gegensatz zu den wenigen Gläubigen im Unglauben, verharren: *Sie waren blind und sahen nicht, ihre Ohren waren ihnen verstopft, sie hörten nicht. Ihr Herz war ihnen nicht erwecket, das Große zu schauen im Hause der Vollendung. ... Sie haßten den Weg des Lebens und liebten den Wohnsitz,*

39 »der Arm des Herrn offenbar geworden«? Deshalb vermochten sie nicht
40 zu glauben, weil Jesaja weiter gesagt hat: »er hat ihre Augen geblen-
»det und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht mit den Augen sehen und
41 »mit dem Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heile«. Das
hat Jesaja gesagt, weil er seine Herrlichkeit gesehen und über ihn ge-
42 redet hat. Gleichwohl waren auch von den Oberen viele zum Glauben
an ihn gekommen, aber um der Pharisäer willen bekannten sie nicht,
43 um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden. Denn sie lieb-
44 ten den Ruhm bei den Menschen mehr als den Ruhm bei Gott. Jesus
aber rief laut und sprach: wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich,
45 sondern an den, der mich gesandt hat. Und wer mich sieht, sieht den,
46 der mich gesandt hat. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, da-
47 mit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. Und
wenn jemand meine Worte hört und nicht bewahrt, richte ich ihn nicht;
denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um
48 die Welt zu retten. Wer mich mißachtet und meine Worte nicht auf-
nimmt, hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe, das wird
49 ihn richten am Jüngsten Tage. Habe ich doch nicht von mir aus ge-
redet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir Auftrag ge-
50 geben, was ich sagen und was ich reden soll. Und ich weiß, daß sein
Auftrag ewiges Leben ist. Was ich also rede, das rede ich so, wie es
mir der Vater gesagt hat.

13 Als aber vor dem Passafest Jesus wußte, daß seine Stunde ge-
kommen sei, da er aus dieser Welt zum Vater hinübergehen sollte, da
erwies er, der die Seinen in der Welt geliebt hatte, ihnen seine Liebe

---

den Sitz der Bösen. Das die Unumgänglichkeit des Unglaubens beweisende Prophetenwort (Js 53 1 wörtlich nach LXX; vgl. Rm 10 16) wird als Klage des Messias über die Zustände seiner irdischen Lebenszeit gefaßt, wobei sich Christus in dem ἡμῶν wohl mit den übrigen Sendboten der christlichen Religion zusammenschließt. Aber die Juden haben nicht nur die Botschaft Jesu abgelehnt, Glaube war ihnen nach göttlicher Bestimmung einfach unerschwinglich (das οὐκ ἠδύναντο **39** ist keineswegs mit Chrysostomus t. VIII 406[d] = Catene 332 6 einem οὐκ ἤθελον gleichzusetzen); denn Gott selber hat sie verstockt. Das ergibt sich **40** aus Js 6 9. 10. Ueber dieses Zitat und die darin enthaltene Verstockungstheorie s. zu Mc 4 12 = Mt 13 14. 15 = Lc 8 10. Anders als im AT erscheint in der Form, die der Prophetenspruch bei Jo angenommen hat, Gott als Urheber der Verblendung. Denn τετύφλωκεν und ἐπώρωσεν ist zu lesen (nicht mit syr[s] pesch „sie haben blind gemacht und verdunkelt") und „Gott" (nicht der Teufel Cyrill Al.) dazu das Subjekt. καὶ ἰάσομαι (so LXX Mt 13 15 Act 28 27) zeigt, daß wiederum der Messias als Sprecher angesehen wird. Zum Logos als dem Heiland der Seelen vgl. Philo Quod deus sit imm. 135 p. 293 (ὅπως . . ., εἴ τινες ἐν αὐτῇ [sc. der Seele] νόσοι γεγόνασιν, ἰάσηται), wie ja auch der Erlöser der Mandäer oft „der Arzt" (Mand. Lit. S. 20. 68) oder „der Herr der Heilungen" (Mand. L. 17. 63) heißt und das Heil bei ihnen demgemäß als Heilung erscheint (Mand. L. S. 5. 10. 30. 39. 44. 45. 95 u. ö.). Doch ist die Bezeichnung Jesu als ἰατρός ziemlich allgemeiner urchristlicher Sprachgebrauch (s. Hdb. zu Ignatius

Eph. 7 2 und v. Harnack Mission und Ausbreitung [4] I 1923, 129 ff.). **41** erklärt, wie Christus aus Jesaja heraus reden konnte. Das εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ ist wohl nicht von einem prophetischen Schauen in die Zukunft zu verstehen, sondern von der Logosidee aus, die dazu führte, in den alttestamentlichen Gotteserscheinungen Offenbarungen des göttlichen Stellvertreters, des präexistenten Logos zu sehen. Vgl. Philo de somn. I 229 f. p. 655. Justin Apol. I 62. 63; Dial. 126, auch I Cor 10 4. Es ist gewiß kein Zufall, daß 40 = Js 6 9 10 ist. Das gleiche atl. Kapitel enthält die berühmte Tempelvision des Jesaja. In ihr erblickt der Evangelist von seinem Standpunkt aus, daß kein Mensch je Gott gesehen hat (1 18), eine Begegnung des Propheten mit dem präexistenten Logos. Er kann das um so eher, als das AT von dem κύριος spricht, dessen δόξα-Erscheinung (vgl. Js 6 1. 3) aufs beste mit Aussagen wie Jo 2 11 harmoniert. Der entschiedenen Erklärung von 37 und der auf die Schrift gestützten Beweisführung für die Notwendigkeit der Verstockung des Volkes folgt **42** eine dem apologetischen Bedürfnis auf einem anderen Wege entgegenkommende Einschränkung, jenem οὐκ ἐπίστευον durch das in der Bibel nur hier vorkommende, stark adversative ὅμως μέντοι (vgl. Kühner-Gerth II 280) gegenübergestellt. Das καί weist auf gewöhnliches Volk, das außer den ἄρχοντες (Nikodemus 3 1 7 50 19 39, Joseph von Arim. 19 38) zum Glauben gekommen war. Ueber ἀποσυνάγωγος s. zu 9 22. Zu **43** vgl. 5 44. — Der zweite Teil dieses Abschnittes 44–50 enthält eine kurze Uebersicht über die Predigt Jesu während seines öffentlichen Wirkens. Den Anschluß an das Vorhergehende vermittelt dem Evangelisten vielleicht der Gedanke, daß Jesus weder an dem Unglauben der Mehrzahl der Juden noch an dem schwächlichen Halbglauben der Minorität schuld ist. Er hat die großen Wahrheiten, deren Bringer er ist, laut und nachdrücklich verkündigt. Ueber κράζειν s. zu 1 15. Formell beginnt eine neue Rede, die aber kein Publikum hat, da Jesus seit 36 den Umgang mit der Menge meidet. Sachlich fehlen dieser Zusammenfassung des Selbstzeugnisses Jesu neue Gedanken völlig. Zum ersten Satz vgl. außer 13 20 auch 5 36. 37 7 16 8 19. 42, zu **45** vgl. außer 14 9 noch 1 18 6 40 8 19 10 30. 38. Zu **46** vgl. 1 4. 5 8 12 9 5 12 35. 36. Zu **47** vgl. 3 17 5 24. 45 8 15. Das sonst bei Jo nicht vorkommende ἀθετεῖν **48** stammt aus Lc 10 16. Sachlich vgl. 3 18 5 45 8 40. Ὁ λόγος als Bezeichnung für den (hier personifiziert aufgefaßten; vgl. den νόμος 7 51) Gesamtinhalt der Verkündigung Jesu wie 4 41 5 24 8 31. 37. 43. 51. 52 14 23. 24 15 3. 20. Ueber die ἐσχάτη ἡμέρα s. zu 5 28. Zu **49 50** vgl. neben 14 10 auch 5 30 6 38 7 16. 17 8 28. 38 10 18. Zu der Mittlerstellung, in der Jesus die Worte Gottes an die Menschen weiterleitet, vgl. Aeschylus Eumen. 19 Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός, wozu der Scholiast die Worte fügt: δοκεῖ γὰρ ὁ Ἀπόλλων παρὰ Διὸς λαμβάνειν τοὺς χρησμούς. Vergil Aen. III 251 *Quae Phoebo pater omnipotens, mihi Phoebus Apollo Praedixit, vobis Furiarum ego maxima pando.* Weitere Belege für diese Vorstellung aus der griechischen und lateinischen Literatur bei FBlaß Die Eumeniden des Aischylos 1907 p. 69. Doch auch dies ist zu bemerken, daß im Rechten Ginza III S. 73 5 75 10 Lidzb. Manda d'Haije von seinem Vater (72 38), dem großen Leben aufgeklärt wird und den Auftrag empfängt: *Belehre deine Freunde, belehre die Männer von erprobter Gerechtigkeit.* Zur Gleichsetzung von ἐντολή und ζωὴ αἰώνιος vgl. I Jo 2 25 und Jo 6 63. — Zwischen Kapitel 12 und 13 findet sich der einzige deutlich erkennbare Einschnitt im Evangelium. Nachdem bisher Jesu Wirksamkeit in der Oeffentlichkeit geschildert war, erzählt das Folgende in verschiedenen Absätzen seinen Heimgang zum Vater. **XIII** 1–30 Das letzte Mahl. Die auf 12 1 zurückschauende Zeitangabe 1 empfängt durch den weiteren Verlauf

bis zuletzt
2 bis zur Vollendung. Und bei Gelegenheit eines Mahles, da der Teufel
bereits dem Judas, Simons Sohn, dem Iskarioten ins Herz gegeben
3 hatte, ihn zu verraten, da stand er in vollem Bewußtsein dessen, daß
ihm der Vater alles in die Hände gegeben habe und daß er von Gott
4 ausgegangen sei und zu Gott hingehe, auf vom Mahle, legte die Klei-
5 der ab, nahm ein Leinentuch und umgürtete sich. Dann goß er Wasser
in das Waschbecken und begann, seinen Jüngern die Füße zu waschen
und sie mit dem Leinentuch, mit dem er umgürtet war, abzutrocknen.
6 Da kam er zu Simon Petrus. Der sprach zu ihm: Herr, du willst mir
7 die Füße waschen? Jesus antwortete und sagte zu ihm: was ich tue,

der Erzählung ihre genauere Bestimmung auf den 13. Nisan. Denn es muß sich um den letzten Abend im Leben Jesu handeln; und am 14. Nisan ist der Herr nach 18 28 gestorben. Wie schon die alten Ausleger (Chrysostomus, Theodor, Cyrill Al.) und syr^{s} richtig gesehen haben, gehört das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα zu εἰδώς. Die (apologetisch überaus wertvolle; vgl. Ammonius Corderius-Catene 331 προῄδει τὸ πάθος, διὸ λεκτέον ὅτι ἑκὼν ἦλθεν εἰς τὸ παθεῖν. οὐ γὰρ ἂν ἄκων ὑπέμεινε τὸν οὕτως ἐφύβριστον θάνατον) Idee, daß Jesus sein Ende voraussah und nicht von ihm überrascht wurde, beherrscht bei Jo die ganze Leidensgeschichte (3. 11. 18. 19. 24—27). Die Stunde ist gekommen, wie 12 23. Ueber μεταβαίνειν s. zu 5 24. Ueber οἱ ἴδιοι s. zu 1 11. Die geläufige adverbiale Wendung εἰς τέλος kann eine Zeitangabe („am Ende", „schließlich" Lc 18 5 Gen 46 4 Ps.-Clem. Hom. 18 2 oder „bis zuletzt" Mc 13 13 Mt 10 22 24 13 Epictet I 7 17 oder „für immer", „dauernd", „unablässig" Ps 9 19 76 9 I Paralip 28 9 Dan 3 34 Dionys. Hal. XIII 88 3) oder auch eine Gradbestimmung („gänzlich", „völlig", „in abschließender Weise", „bis zur Vollendung" Jos 8 24 II Paralip 12 12 Ps 73 1 Hiob 6 9 u. ö. I Th 2 16 Lucian Philops. 14. Polyb. XII 27 3. Appian Bell. Mithr. c. 44 τὴν νίκην ἐς τέλος ἐξειργάσαντο. Dittenberger Or. inscr. 90 12. Barn. 4 6 19 11. Hermas Vis. III 7 2 Mand. XII 2 3 Sim. VIII 6 4 8 5 9 3. Diodor zu Ps 51 7 Migne 33 p. 1589^{b} εἰς τέλος τουτέστι παντελῶς) sein. Bei Jo empfiehlt es sich kaum, eine bestimmte Entscheidung zu treffen. Für ihn fließt wohl beides zusammen: das „bis zuletzt" und das „in höchster Vollendung". Der Satz stellt eine Ueberschrift über die Kapitel 13—17, oder besser noch über 13—20 dar. **2** Zu δείπνου γινομένου vgl. Athenaeus IV 8 p. 132^{c} πότερον ἐν ἅστει γίνεται βελτίω δεῖπνα ἢ ἐν Χαλκίδι; Daß die Mahlzeit einfach als δεῖπνον bezeichnet wird, beweist, daß es sich um ein Abendessen, wie 12 2, nicht aber um das heilige Passamahl handelt. Jo protestiert stillschweigend gegen die Auffassung der älteren Evangelien. Die wohl bezeugte Lesart δειπ. γενομένου (AD it vulg Chrysostomus, Cyrill Al.) hat für sich, daß sie gegen alle Sitte (Gen 18 4 Origenes in Jo XXXII 2 p. 426 29 ὁ εὐαγγελιστὴς . . . δοκεῖ . . . μὴ τετηρηκέναι μὲν σωματικὴν περὶ τοῦ νίψασθαι τὴν ἀκολουθίαν, ὅτε πρὸ τοῦ δείπνου καὶ τῆς ἐπὶ τὸ δειπνεῖν ἀνακλίσεως οἱ δεόμενοι τοῦ νίψασθαι τοὺς πόδας νίπτονται) die Fußwaschung hinter den Abschluß des Mahles zu verlegen scheint, gegen sich, daß Jesus seine Handlung tatsächlich nicht erst nach Aufhebung der Tafel vornimmt (4 ἐκ τοῦ δείπνου 12. 26). Viel wichtiger ist das andere textkritische Problem, das unser Vers stellt. Syr^{s}, dem einige Altlateiner sekundieren (vgl. Merx 344 f.), scheint aufgefaßt werden zu müssen: „der Satan war eingetreten in das Herz Judas, des Sohnes Simons, des Iskarioten, daß er ihn überliefere".

Das stimmt zu Lc 22 3, ist aber, wenigstens für unseren heutigen Text von Jo, ausgeschlossen durch 13 27. Die Masse der modernen Textkritiker druckt mit SBL τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ (oder παραδῷ) αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. Das möchte man wiedergeben mit: „als der Teufel s i c h bereits in den Kopf gesetzt hatte, daß Judas Simons Sohn Iskariotes ihn verraten sollte“ (Schwartz 1907 p. 343). Aber dann käme der merkwürdige Gedanke heraus, als ob der Teufel, der „Mörder von Anbeginn“ (8 44), erst neuerdings den Plan gegen Jesus geschmiedet hätte. Vor allem ist, wenn der Teufel selbst den Gedanken gefaßt hat, das Medium von βάλλειν erforderlich (s. die Beispiele für βάλλεσθαι εἰς νοῦν bei Wettstein z. St., dazu Philo de somn. I 211 p. 653; de Abrahamo 199 p. 29). Origenes bekennt sich zu dem oben gedruckten griechischen Text (in Jo p. 426 1 428 33 437 24 441 14 458 9 464 10. 32), aber er verbindet damit die Auffassung, daß Satan im Herzen d e s J u d a s das Verlangen entzündet hätte, den Herrn zu verraten (p. 225 6 428 5—25 447 6—11. 18. 29 448 14 456 13 458 31 476 32). Diese Deutung der Worte ist also nicht unmöglich und die merkwürdige Stellung des Namens aus dem Wunsch zu erklären, ihn effektvoll an den Schluß zu setzen. Jedenfalls kann die sehr verbreitete Lesart τοῦ διαβόλου ἤδη βεβλ. εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σ. Ἰ. ἵνα αὐτ. παρ. (AD Chrysostomus, Cyrill Al.) wohl nur als Erleichterung und Versuch, Mißverständnisse abzuwehren, angesehen werden. Hatte der Teufel dem Verräter damals bereits das Herz vergiftet, so gibt sich 27 als eine Steigerung, die den Judas definitiv der Macht Satans überweist. Ammonius Catene 342 35 ἄλλο οὖν ἐστι τὸ ἐμβαλεῖν καὶ ἄλλο τὸ εἰσελθεῖν εἰς αὐτόν, ὥσπερ ἄλλο ἐστὶ τὸ πλῆξαί τινα χειρὶ ἔξωθεν καὶ ἄλλο τὸ δοῦναί τινι καιρίαν καὶ εἰσωθῆναι τὸ ξίφος. S. zu 27. **3** dient dazu, die ganze Größe der Demutshandlung nachdrücklich vor Augen zu stellen: der Herr über alles, der vom Vater hergekommen ist und wieder zu ihm hingehen wird, erniedrigt sich. Vgl. 3 35. Zu τίθησιν τὰ ἱμάτια 4 vgl. 10 17. Zu dem Latinismus λέντιον = *linteum* vgl. Hahn Rom und Romanismus p. 235. 262. 266. Er findet sich z. B. in den Inschriften von Magnesia 116 34 (Thieme Die Inschriften von Magnesia 1905 p. 8) und P. Oxy. 929 10 λίνον καὶ λέντιον, auch im Talmud Schabbath 40^{b} 147^{b} u. ö. Mit dem linteum ist nach Sueton Calig. 26 der Sklave umgürtet, wie überhaupt das Füßewaschen als etwas Niedriges zu den Aufgaben des Sklaven gehört: 15. 16 I Reg 25 41 ἰδοὺ ἡ δούλη σου εἰς παιδίσκην νίψαι πόδας τῶν παίδων σου. Herodot VI 19. Plutarch Pomp. 73 p. 658^{d} θεραπεύων ὅσα δεσπότας δοῦλοι μέχρι νίψεως ποδῶν. Vgl. auch Jos. Ant. VI 13 8 und über die gleiche Bewertung des Fußwaschens in der rabbinischen Literatur Wettstein z. St. Schlatter Sprache und Heimat des 4. Ev. p. 125 und Strack-Billerbeck II 557. Ueber βάλλειν in der Bedeutung von **5** s. zu Mc 2 22 und Judic 6 19. Das den Synoptikern geläufige ἤρξατο bei Jo nur hier. Nachdem bereits der eine oder andere der Jünger (es braucht nicht gerade der Verräter zu sein Chrysostomus p. 415^{a}. Catene 336 30 337 6) sich die Dienstleistung des Meisters ohne Widerstreben hat gefallen lassen, kommt Petrus **6** an die Reihe. νίπτεις Präsens de conatu wie 10 32. Auf dem σύ liegt ein Nachdruck. Chrysostomus 414^{e} = Catene 337 1 ταῖς χερσὶ ταύταις, ἐν αἷς ὀφθαλμοὺς ἀνέῳξας καὶ λεπροὺς ἐκάθαρας καὶ νεκροὺς ἀνέστησας, τοὺς ἐμοὺς νίπτεις πόδας; τὸ γὰρ „σὺ“ καὶ καθ’ ἑαυτὸν πάντα ἐνδείκνυται. Die Antwort Jesu **7** ist insofern zweideutig (s. zu 2 22), als das γνώσῃ μετὰ ταῦτα ebensogut auf die 12 (γινώσκετε) —17 folgende Belehrung wie auf Erfahrungen weisen kann, die der weitere Verlauf seines Lebens dem Petrus bringen wird (vgl. den Gegensatz von οὐ . . . νῦν und ὕστερον 36). Hatte Jesus schon dieses gesagt διδάσκων ὅτι μυστήριον τοῦτο ἦν (Origenes in Jo XXXII 7 76), so er-

8 verstehst du jetzt nicht, du wirst es aber nachher begreifen. Petrus
sagte zu ihm: nimmermehr sollst du mir die Füße waschen in Ewig-
keit. Jesus antwortete ihm: wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen
9 Platz bei mir. Simon Petrus sagte zu ihm: Herr, nicht nur meine Füße,
10 sondern auch die Hände und das Haupt. Jesus sagte zu ihm: der Ge-
badete hat nicht nötig sich waschen zu lassen, nur die Füße; im Gan-
11 zen aber ist er rein. Auch ihr sind rein, aber nicht alle. Denn er
kannte seinen Verräter. Deshalb sagte er: ihr seid nicht alle rein.
12 Als er nun ihre Füße gewaschen, seine Kleider genommen und sich
wiederum niedergelassen hatte, sagte er zu ihnen: habt ihr verstanden,
13 was ich euch getan habe? Ihr ruft mich »Lehrer« und »Herr«, und ihr
14 habt recht; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Lehrer,
euch die Füße gewaschen habe, so seid auch ihr verpflichtet, einander
15 die Füße zu waschen. Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben: wie
16 ich euch getan habe, so sollt auch ihr tun. Wahrlich, wahrlich, ich
sage euch: nicht ist ein Sklave größer als sein Herr, noch ein Ge-
17 sandter größer als sein Absender. Wenn ihr das wißt, selig seid ihr,
18 wenn ihr danach handelt. Nicht von euch allen rede ich; ich weiß,
was für welche ich ausgewählt habe. Aber es sollte das Schriftwort
erfüllt werden: »der mein Brot ißt, hat seine Ferse gegen mich er-

---

laubt das Wort, mit dem er **8** dem fortgesetzten Widerspruch des Petrus (vgl. die Szene Mt 3 14) ein Ende macht, keinen Zweifel mehr, daß seiner Handlung tiefste Bedeutung innewohnt. Nur dann ist die Warnung verständlich οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ, die den Verlust des Heils in Aussicht stellt. μέρος (wofür die Bibel in gleicher Bedeutung auch μερίς hat) ἔχειν μετά τινος = seinen Platz haben bei; vgl. Mt 24 51 = Lc 12 46 II Cor 6 15 Ps 49 18. Der Grund aber, weshalb die Weigerung so schwere Folgen nach sich zieht, ist entsprechend der Doppelsinnigkeit der Handlung Jesu (s. den Exkurs zu 20) ein zweifacher. Insofern Jesus ein Vorbild hinstellt, das zur Nachahmung aufruft, ist der von ihm geschieden, der kein Verständnis für die Gesinnung zeigt, welche die Demutstat geboren hat. Gleichzeitig kommt die Waschung aber doch auch als Mittel der Reinigung in Frage, so daß sich der aufs schwerste schädigen würde, der sich ihr entzieht. Die Worte, mit denen Jesus dem, nach johanneischer Manier auf Mißverständnis beruhenden, übereifrigen Begehren des Petrus **9**, am ganzen Leibe gesäubert zu werden, **10** begegnet, können nämlich in diesem Zusammenhang nur den Sinn haben, daß zwar eine Generalreinigung nicht vonnöten, Säuberung der Füße aber unumgänglich sei. Wollte man mit S, alten Vulgatacodices und vielleicht Origenes (Hautsch Evangelienzitate des O. 1909 p. 149) das εἰ μὴ τοὺς πόδας (das, wo es fehlt, der vermeintlich mangelnden Uebereinstimmung mit dem ὅλος zum Opfer gefallen sein mag) fortlassen, so wird die Fußwaschung der Jünger überflüssig, der drohende Befehl Jesu an Petrus, sich zu fügen, unverständlich. Indem Jesus den Wunsch des Apostels, auch an Haupt und Händen gereinigt zu werden, ablehnt, hält er, wenn überhaupt ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bestehen soll, daran fest, daß wer einen Platz an seiner Seite einnehmen will, sich die Waschung der Füße gefallen lassen muß. λούεσθαι bedeutet „ein Bad nehmen“ (P. Lond. I p. 98. P. Oxy. 528 10), wie es der Grieche tat, bevor er zum Mahle ging (Herod. I 126.

Plutarch Cato min. 67 p. 792^{c}; Pomp. 55 p. 649^{b}. Lucian Somnium s. Pallus 7; Timon 54). Auch in dem neuen Evangelienfragment P. Oxy. 840 14 ff. (= Kl. Texte 31) ist es ein umfassender mit Kleiderwechsel verbundener Reinigungsakt (Zl. 19) und steht (Zl. 32—34) wie hier neben νίπτεσθαι. Dieses heißt einmal „sich waschen" (Mt 15 2), dann jedoch auch „sich waschen lassen" (Origenes in Jo p. 435 35 Preuschen νιψαμένων τοὺς πόδας ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τῶν μαθητῶν 437 18. Catene 339 35). Die Ausnahme, die ἀλλ' οὐχὶ πάντες konstatiert, wie 17 12 und 6 61. 70. 71, wo auch die Fortsetzung **11** bereits begegnete. Vgl. auch 18. 19. **12** beginnt Jesus, nachdem er sich wieder zur Tafel gesetzt, die Erklärung seines Tuns. Das ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος **13** ist wohl nicht gleichwertig mit ὑ. φωνεῖτέ με τὸν διδάσκαλον, sondern das ὁ διδ. als Vokativ zu verstehen (vgl. 20 28. Blaß^{5}-Debr. § 143. 147 3). Unmöglich ist die andere Auffassung jedoch nicht. Vgl. I Reg 9 9 τὸν προφήτην ἐκάλει ὁ λαὸς ἔμπροσθεν ὁ βλέπων. Ueber die Anrede Jesu als „Lehrer" (bei Jo im Munde der Jünger 1 38 11 8, vgl. auch 11 28 20 16; über den λόγος als διδάσκαλος s. zu 3 2) s. zu Mt 23 8. „Herr" als Anrede Jesu durch die Jünger 6 68 13 6. 9. 25. 36. 37 14 5. 8. 22 20 28 21 7. 15—17. 20. 21. Ueber die Bedeutung beider Prädikate für unseren Evangelisten s. zu 1 41. Die Fußwaschung erscheint **14** als Aeußerung demütiger Dienstfertigkeit dem Nächsten gegenüber. Vgl. I Tim 5 10. ὑπόδειγμα **15**, für das klassische παράδειγμα, = Beispiel, Exempel wie Jac 5 10 II Petr 2 6 Hebr 4 11 II Macc 6 28. 31 Sir 44 16. Andere Belege bei Wettstein und FBleek Brief an die Hebräer II 1 p. 554 f. Durch sein symbolisches Handeln will Jesus auf die Seinen als Vorbild wirken. Vgl. Rm 15 1—3 I Cor 11 1 Ph 2 4 ff. I Th 1 6 Eph 5 1. 2 und Xenophon Memor. IV 3 18 τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν (ὁ Σωκράτης). Hat sich der Herr und Meister zu niedrigstem Dienst bequemt, so ergibt sich Gleiches als Pflicht für die Jünger aus dem Grundsatz **16**, der in Mt 10 24 = Lc 6 40 eine Parallele hat und trotz gewisser Abweichungen auch von dort herstammen wird (s. auch 20). Positiv gewendet findet sich der Gedanke Bereschith rabba LXXVIII ed. Wünsche 1881 p. 379: *R. Simeon* (um 150) *sagte: da es hier heißt: der Engel sprach: „Entlasse mich"* (Gen 32 26), *so geht daraus hervor, daß der Sender größer ist als der Abgesandte.* Durch Gebrauch der Begriffe ἀπόστολος und πεμψας entfernt sich Jo von den synoptischen Stellen und nähert sich dem Midrasch. Denn, da Jo nie von „Aposteln" spricht, wird ihm ἀπόστολος hier „Gesandter" bedeuten. Zu dem Makarismus **17**, dessen ταῦτα den Inhalt der Belehrung 13—16 zusammenfaßt, vgl. Hesiod Opera et dies 826 f. εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα εἰδὼς ἐργάζηται und Musonius, der bei Stobaeus Anthol. III 29 78 seine Jünger zur Tugendübung antreibt mit den Worten: ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ θεωρητικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρακτική. Das οὐ περὶ πάντων **18** bezieht sich kaum auf das ὑμεῖς καθαροί ἐστε 10 zurück, was ja bereits eingeschränkt worden ist, sondern auf das μακάριοί ἐστε 17. Jesus kann so reden, denn e r (ἐγώ hat den Ton) weiß, was für welche (τίνας SBCL, wofür AD οὕς haben, rechtfertigt Origenes XXXII 14 152 als nachlässigen Ausdruck des Gedankens τίς ἐστιν ἕκαστος ὧν ἐξελεξάμην) er sich zu Jüngern ausgesucht hat. Zu Jesu Kenntnis der Jünger ἐξ ἀρχῆς, worin das Vorauswissen des Verrates beschlossen liegt, vgl. 6 64. 70. 71 13 11 8 4. Die befremdende Auswahl aber (zu ἀλλ' ist ein ἐξελεξάμην αὐτούς zu ergänzen), die es ihm erlaubt, zu sagen οὐ περὶ πάντων ὑμ. λέγω, hat Jesus getroffen, weil die Schrift erfüllt werden mußte (vgl. 17 12). Damit ist dem Vorwurf gegen Jesus der Boden entzogen, er hätte den Verräter, wenn er ihn von Anfang an durchschaute, nicht in den Kreis seiner Vertrauten aufnehmen und ihm so Gelegenheit zu seiner Untat geben dürfen.

19 »hoben«. Schon jetzt sage ich es euch, bevor es geschieht, damit ihr,
20 wenn es geschehen ist, glaubt, daß ich es bin. Wahrlich, wahrlich,
ich sage euch: wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf.
21 Wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Als
Jesus das gesagt hatte, erschütterte es ihn innerlich und er legte Zeug-
nis ab und sprach: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: einer von euch
22 wird mich verraten. Da sahen die Jünger einander an, ratlos, von
23 wem er rede. Einer von seinen Jüngern lag an der Brust Jesu, der,

ἡ γραφή wird hier, wie 19 37 Mc 12 10 15 28 Lc 4 21 Act 1 16 8 35 II Tim 3 16, das einzelne Schriftwort sein. Die Stelle Ps 40 10 hat bei Jo ein erheblich anderes Aussehen als in LXX, ohne daß man daraus auf selbständige Wiedergabe des Grundtextes durch den Evangelisten zu schließen brauchte. Er kann auch von einer anderen Uebersetzung abhängig sein oder frei zitieren. Das μου (BCL) entspricht der Lesart der LXX, SAD haben dafür μετ' ἐμοῦ, was aus Mc 14 18 = Lc 22 21 stammen könnte und auch deshalb einen minder ursprünglichen Eindruck macht, weil es besser zu der Situation paßt. Wie 12 38—40 ist auch hier der Gedanke maßgebend, daß der Messias in der alttestamentlichen Stelle redet. **19** ἀπ' ἄρτι heißt schwerlich wie 1 51 A „von nun an", was auch zu 6 70 und 13 10 nicht stimmen würde, sondern im Gegensatz zu ὅταν γένηται „schon jetzt" (vgl. 14 7). Die ganz analoge Stelle 14 29 hat dafür νῦν. Beide Male soll die Voraussage erzielen ἵνα πιστεύητε ὅταν γέν., wozu unser Vers noch ein ὅτι ἐγώ εἰμι fügt (s. darüber zu 8 24). Vgl. auch Js 42 9 43 10 48 6. An die Voraussage des Verrates schließt sich **20** ein synoptischer Spruch (Mt 10 40), der bei Mt im gleichen Zusammenhang steht, wie der zu 16 notierte. Wie er gerade an unsere Stelle in Jo gelangt ist, läßt sich keineswegs mit Sicherheit ausmachen. Ist er als Interpolation zu betrachten, so bleibt die Frage offen, was der Interpolator bezweckte (eine Vermutung bei P. Corssen Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft 1907 p. 140 f.). Zahn und Loisy treffen sich in der Auffassung, daß das Wort, an die Verurteilung des Verräters angereiht, auf die Ermutigung der treu gebliebenen Jünger abziele.

Die Perikope von der Fusswaschung vertritt bei Jo die ihm — gemessen an den Synoptikern — fehlende Erzählung von der Stiftung des neuen Bundes beim letzten Mahl (Mc 14 22—25 Par.). Diese kann in seinem Evangelium aber um so weniger eine Stätte in Anspruch nehmen, als er seine Gedanken über die Eucharistie bereits 6 51—59 entwickelt hat. Jesus verrichtet bei Jo eine sinnbildliche Handlung. Er wird vor seinen Jüngern zum Sklaven, um ihnen einzuprägen, daß sich die Größe eines Menschen nach dem Umfang seiner Dienstleistung für andere bemißt (Mc 10 44 = Mt 20 27). Deutlicher noch ist in diesem, sichtlich mit synoptischem Material arbeitenden (s. 16. 20), Abschnitt der Einfluß von Lc 22 27 τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν (s. schon Origenes in Jo XXXII 4 49 9 100). Was Jesus im Lc sagt, stellt er bei Jo handelnd dar. Aber in der Einprägung der Pflicht sich demütigender und aufopfernder Bruderliebe gegen alle, die bei Jesus ihren Platz haben 8 und dadurch selig werden wollen 17, erschöpft sich die Bedeutung des Vorfalls nicht, jedenfalls nicht für den Evangelisten. Es mag ja sein, daß dieser auch hier wieder eine Vorlage überarbeitet hat, in der 12 ff. unmittelbar an 5 anschloß, so daß Jesu Tun lediglich ein Muster für die Jünger war. Der Zutritt von 6—11 verbietet für das Evangelium als Ganzes eine solch einfache Erklärung der Handlung; denn in diesen Versen kommt die Fußwaschung auch als Mittel der Reinigung in Frage — wie das der Vorliebe des Evangelisten für Doppelsinn und Vieldeutigkeit ent-

spricht. Sie ist ein Mysterium 7 (s. weiter unten). Als „im ganzen“ rein werden die Jünger anerkannt; doch die Füße müssen sie sich von Jesus säubern lassen als condicio sine qua non des Heils. Unter dem Bad, das den Menschen in der Hauptsache reinigt, haben die Kirchenväter gewiß mit Recht die Taufe verstanden (schon Tertullian de bapt. 12). Die ausdrückliche Versicherung, daß Petrus und die übrigen Jünger dieser Bedingung genügen 10, will gewiß besagen, daß auch sie getauft sind. Es hat ja in der Kirche früh Befremden erregt, daß man so gar nichts von einer Spendung der Taufe an die Apostel wußte (s. bei Hennecke Nt. Apokryphen² 112 f.). Für ein Evangelium, das Jesus wie seine Jünger selber taufend tätig sein läßt (3 22. 26 4 1. 2) und das als unentbehrliche Voraussetzung für den Eintritt ins Gottesreich die Taufe hinstellt (3 5), bedeutet es im Grunde eine Selbstverständlichkeit, daß die Jünger getauft worden sind. Ob der ausdrückliche Bericht darüber deshalb unterdrückt wurde, weil die — 1 35 ff. noch erkennbare — Tradition erzählte, daß wenigstens einige dieser Jünger von Jo getauft worden sind, bleibe dahingestellt; doch sei daran erinnert, daß die überlieferte Taufgeschichte Jesu aus entsprechendem Grunde und in der gleichen Richtung bearbeitet worden ist (s. Exk. zu 1 34). Jedenfalls braucht der Gebadete kein nochmaliges Bad — wohl ein Protest gegen die mannigfaltigen Waschungen und Taufen der Juden. Dagegen bedarf es erneuter Säuberung der Füße. Was soll damit gesagt sein? Wie kommt sie zustande? Die Szene spielt am letzten Abend Jesu: seine Stunde ist da und sein Sinn darauf gerichtet, den Jüngern bis zuletzt und in höchster Vollendung Liebe zu erzeigen (1). Der größte Liebesbeweis besteht in seinem Tode, auf den auch die Aussagen über den fest beschlossenen, durch die Schrift geforderten Verrat die Aufmerksamkeit lenken (2 18 19). Das Blut Christi ist es, was den Gläubigen reinigt (I Jo 1 7), und der Gedanke daran liegt um so näher, als das Abendmahl, an dessen Stelle im 4. Evangelium die Fußwaschung getreten ist, die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ herbeiführt (I Cor 10 16). Auch insofern als das Gemeindemahl den Zusammenschluß der Feiernden bewirkt (I Cor 10 17), in diesem Sinne Agape (Jud 12) ist, steht die Erinnerung an das Abendmahl hinter unserer Erzählung von der großen Liebestat Jesu, durch die er die Seinen in der Pflicht gegenseitiger Liebe verbinden will (s. das ἀγαπᾶν 1 und dann besonders 34. 35). Jo hat die Verbindung, in der das letzte Mahl bei den Synoptikern mit dem jüdischen Passa steht, gelöst und entwirft statt dessen ein Bild von der christlichen Gemeindefeier, in der der Liebesgeist der neuen Religion einen erhabenen Ausdruck findet und die daher geeignet ist, den Gläubigen von dem Schmutz zu befreien, von dem er sich im Verkehr mit der Welt niemals ganz rein halten kann. Der tiefere Sinn unserer Geschichte gilt also den beiden christlichen Mysterien, der Taufe, die an dem Ungläubigen die Generalreinigung vollzieht, dem Herrnmahl, das den Christen, dessen Füße immer wieder mit dem Boden der Endlichkeit in Berührung kommen, stets aufs neue säubert. Eine andere Deutung bei REisler Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft 1913, 268—71. — Die buchstäbliche Nachahmung der Tat Jesu hat, so alt sie ist (vgl. schon Origenes in Jo XXXII 12 133), den Geist unserer Erzählung nicht begriffen.

Die Bezeichnung des Verräters **21**—30 hat synoptische Parallelen Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25 = Lc 22 21—23. Auf die Andeutungen 10. 18. 19 folgt nunmehr die unverhüllte Ankündigung nach Mc 14 18 Mt 26 21. Zu ἐταράχθη τῷ πνεύματι vgl. 11 33 12 27. Die Szene setzt **23** voraus, was andere Nachrichten bestätigen (Mc 2 15 = Mt 9 10 Mc 14 3. 18 Jo 12 2 Judith 13 15; vgl. GHölscher Sanhedrin-Makkot 1910, S. 53 7), daß bei den Juden des damaligen Palästina die griechisch-römischen Tischsitten (vgl. I Cor 8 10) wenigstens insoweit in Geltung standen, daß man auf der κλίνη, dem lectus liegend speiste, mit dem linken Arm aufgestützt, mit der Rechten essend, die Füße nach hinten gestreckt. So befand sich der auf demselben Polster

24 den Jesus lieb hatte. Da winkte Simon Petrus diesem zu und sprach
25 zu ihm: sag, wer ist es, von dem er redet. Der neigte sich demgemäß
26 an die Brust Jesu zurück und sagte zu ihm: Herr, wer ist es? Da antwortete Jesus: der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde. Da tauchte er den Bissen ein, nahm ihn und gab ihn dem
27 Judas, Simons des Iskarioten Sohn. Und nach dem Bissen, da ging der Satan in ihn ein. Da sagte Jesus zu ihm: tue bald, was du nicht

---

jeweils Folgende mehr vor als neben dem ihm Vorausgehenden, lag nicht an seiner Seite, sondern, ihm den Rücken zukehrend, „an seiner Brust". Vgl. Plinius Epist. IV 22 4 *Cenabat Nerva cum paucis; Veiento proximus atque etiam in sinu recumbebat.* Das entspricht genau: Nerva nimmt den Platz Jesu ein, der Vertraute Veiento den des Lieblingsjüngers.

Den Jünger, den Jesus lieb hatte, darf man nicht mit Schwartz 1907 p. 342 ff.; Ztschr. f. d. nt. Wissensch. 1914, 218 und Bousset (zuletzt in Rel. in Gesch. u. Gegenw. III 614 f.) aus dem Evangelium entfernen (s. dagegen AMeyer Th. Rundschau 1910 p. 25). So gewiß unser Verfasser überkommenes Material verarbeitet und so sehr es daher möglich bleibt, daß zu diesem auch die Figur des oder eines Lieblingsjüngers gehört hat — war sie schon einigermaßen traditionell fixiert, dann erklärt sich auch ihr Auftreten lediglich in der zweiten Hälfte des Evangeliums (s. noch am Schluß des Exk.) —, so sicher ist andererseits, daß die Gestalt, wie sie in unserem Buche vorkommt, zu dessen unentbehrlichen Bestandteilen gehört. Sie findet sich noch 19 26 27 20 2 21 7. 20. Wahrscheinlich gehört auch der ungenannte Jünger 18 15. 16 hierher. Die übliche Auffassung identifiziert den Lieblingsjünger mit dem Verfasser des Evangeliums und, was für sie dasselbe ist, mit dem Zebedäiden Johannes. 19 35 bezeichne sich der Autor des 4. Evangeliums als Augenzeugen des durch den Lanzenstich herbeigeführten wunderbaren Vorgangs. Da aber nach 19 26 von den Freunden Jesu nur der Lieblingsjünger unter dem Kreuze ausharrte, müsse dieser der Autopte und damit der Verfasser sein. Der große Vertrauensbeweis, den ihm Jesus bei jener Gelegenheit gibt, die Beteiligung am letzten Mahle und die Rolle, die er dabei spielt (13 23), lasse nun aber weiter ebensowenig wie die eigentümliche Bezeichnung als besonderer Liebling Jesu einen Zweifel daran aufkommen, daß er zum Kreise der drei Intimsten (Mc 5 37 9 2 [13 3] 14 33) gehörte. Da nun Petrus mehrfach neben ihm genannt werde (s. unten), der Zebedäide Jakobus seines frühen Todes wegen (Act 12 2) als Autor nicht in Frage kommen könne, bleibe nur der Zebedäide Johannes übrig, der sich bereits 1 40. 41 (s. die Erklärung) in verblümter Weise einführe. Damit sind fraglos die Gründe aufgedeckt, welche die Christenheit schon früh veranlaßt haben, in dem Lieblingsjünger den Zebedäiden Johannes zu erblicken. Sicher ist auch, daß der Verfasser und der Lieblingsjünger für das Evangelium zusammenfallen (s. Exk. zu Kap. 21). Fast noch gewisser freilich das andere, daß, was wir bisher als die Eigenart des 4. Evangeliums kennengelernt haben, uns verbietet, es auf einen der Intimsten Jesu, einen Augenzeugen seiner Taten, einen Ohrenzeugen seiner Verkündigung zurückzuführen. Für einen solchen erhält auch die Selbstbezeichnung als μαθητής, ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς einen Klang von unmöglicher Anmaßlichkeit. Wäre wirklich an einen Apostel als Autor zu denken, so vermag man zudem nicht einzusehen, weshalb er sich in solch undurchsichtiger Weise sollte eingeführt haben. Die Art, wie der bevorzugte Jünger im Halbdunkel gehalten wird, versteht sich am besten, wenn wir es mit einer Schöpfung des Evangelisten — sei es mit, sei es ohne Anlehnung an Ueberkommenes — zu tun haben. Daß unserem Autor hinsichtlich des Jüngerkreises eigene Ideen, die in der älteren Ueberlieferung keine Stütze besitzen, wohl zuzutrauen sind, lehrt eine Gestalt wie Nathanael. Immerhin mag insofern ein Unterschied

zwischen den beiden der synoptischen Tradition fremden Jüngern bestehen, als jedenfalls die Rolle des Lieblingsjüngers nicht ganz frei geschaffen ist. In Kap. 21 wird ja deutlich auf eine bestimmte Persönlichkeit hingewiesen. Da, wo man Kap. 21 vom eigentlichen Evangelium abtrennt und ihm einen besonderen Autor gibt (s. Exkurs zu Kap. 21), entsteht die Frage, ob schon bei dem Lieblingsjünger von Kap. 1—20 an eine solche zu denken wäre. Die traditionelle Auffassung findet auch in ihnen den Zebedäussohn. Doch auch solche Gelehrte, welche die apostolische Herkunft des Evangeliums bestreiten, meinen, daß sich für den Verfasser der Zebedäide Johannes hinter der Gestalt des Lieblingsjüngers verberge (z. B. PWSchmiedel Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes = Relg. Volksb. I 12 1906 p. 10. Jülicher Einleitung in das NT ^{5}1906 p 370 f. 374. 390. EdMeyer Ursprung I 312). Doch nicht ohne Widerspruch (vgl. z. B. WWrede Charakter und Tendenz des Jo 1903 p. 35. Heitmüller ^{3}33. 35 f.). Mit besonderem Nachdruck hat sich gegen sie sowie alle die, welche meinen, jene eigentümliche Figur decke eine andere Größe der christlichen Urzeit, etwa den kleinasiatischen Presbyter Johannes (z. B. Bousset, zuletzt Rel. in Gesch. und Gegenw. III 612) oder Johannes Marcus (Völter Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Joevs 1907), den reichen Jüngling (HBSwete Journal of Theol. Stud. 1916, 371 ff.) oder gar den Apostel Paulus (BWBacon The fourth Gospel in Research and Debate 1910. ^{2}1918), Loisy gewendet (Le quatrième évang. 1903 p. 125 ff.). Für ihn ist der Lieblingsjünger Typus des vollkommenen Gnostikers und geistigen Zeugen Jesu und hat in Wirklichkeit niemals existiert; vgl. auch Shillito Expos. Times XXIX 473 f. Das ist zweifellos zum guten Teil richtig. Einen Lieblingsjünger, wie ihn das 4. Evangelium schildert, um sich dann für sein Werk zu erklären, hat es tatsächlich zu keiner Zeit gegeben. Das die ältere Ueberlieferung verleugnende Bestreben, den Unbenannten selbst über Petrus zu erhöhen (vgl. 13 23—26 20 3—5. 8—10 21 21—23, viell. 18 15 16), hat sein Motiv in dem Wunsch, eine schlechthin unangreifbare apostolische Autorität für den so eigentümlichen und neuartigen Inhalt der Schrift zu gewinnen. Den Petrus, der indirekt mit der synoptischen Ueberlieferung belastet war, konnte der Verfasser für seine Zwecke kaum besser brauchen, als Marcion für die seinen. Aber er wußte von einem Jünger, der den Petrus noch überlebt und auf den sich daher nach dem Glauben der Christen die Weissagung Jesu Mc 9 1 zugespitzt hatte, ihm die höchsten Ehren, vielleicht schon den Namen „Lieblingsjünger" eintragend. Ihn erwählt sich der Evangelist zum Patron seines Werkes. S. auch zu 21 23.

24 ist die offenbar ursprüngliche Lesart νεύει οὖν τούτῳ Σ. Π. καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει (BC Origenes it^{var}) aus der Erwägung heraus, daß doch auch der Lieblingsjünger fragen muß (25), verändert in νεύει οὖν τούτῳ Σ. Π. πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει (AD syr^{s}). **25** wurde ἀναπεσών (BCL Origenes), weil ἀναπίπτειν hier nicht das gleiche bedeuten kann wie 12, in ἐπιπεσών verwandelt (SAD), was auch zu ἐπὶ τὸ στῆθος besser zu passen schien. οὕτως entweder = demgemäß oder wie 4 6 = ohne Umstände. Im letzteren Fall wäre zu vergleichen Petronius 36 *non erubui eum, qui supra me accumbebat, hoc ipsum interrogare.* Der, bei Jo allerdings anders gewendete, Zug des Eintauchens **26** stammt aus Mc 14 20 = Mt 26 23. Das Diminutivum ψωμίον 27. 30 ist für die Zeit vor Jo m. W. nur zu belegen durch P. Tebt. 33 (112 v. Chr.), für gleiche und spätere Zeit häufiger P. Fay. 119 31. P. Oxy. 1071 5. Greek Pap. Ser. II ed. Grenf. Hunt 1897 67 14 77 20. 36 und öfter in den Papyri, auch Marc. Antoninus VII 3. Diogenes Laert VI 37. Der Verräter wird **27** durch den Bissen, den er sich zum Gericht genießt (I Cor 11 27. 29; so ein Anonymus in der Corderius-Catene 343), dem Satan überantwortet, der ihn nunmehr endgültig in Besitz nimmt. Severus Ant. Corderius-Catene 344 τότε τῆς ψυχῆς ὁ σατανᾶς αὐτοῦ κατεκράτησε, καὶ οὐχὶ τὴν πρώτην εἰσβολὴν ἐποιήσατο.

28 lassen kannst. Das aber verstand keiner von den Tischgenossen, wozu
29 er ihm das sagte. Denn einige meinten, da Judas die Kasse führte,
Jesus sage zu ihm: kaufe, was wir zum Fest nötig haben, oder er solle
30 den Armen etwas geben. Als jener nun den Bissen genommen hatte,
ging er alsbald hinaus. Es war aber Nacht.
31 Als er nun hinausgegangen war, sagte Jesus: jetzt ist der Sohn
32 des Menschen verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn
Gott in ihm verherrlicht ist, wird Gott auch ihn in sich verherrlichen;
33 und alsbald wird er ihn verherrlichen. Kinder, noch eine kleine Weile
bin ich bei euch; dann werdet ihr mich suchen, und wie ich den
Juden gesagt habe: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen, so
34 sage ich es jetzt auch euch. Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr
einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr ein-
35 ander liebet. Daran wird alle Welt erkennen, daß ihr meine Jünger
36 seid, wenn ihr einander lieb habt. Simon Petrus sprach zu ihm: Herr,
wohin gehst du? Jesus antwortete: wo ich hingehe, kannst du mir

---

Das τότε markiert scharf den Moment. Ueber die Vorstellung vom Eindringen des Teufels in den Menschen s. ob. zu 8 44. Den dem Satan Verfallenen fordert Jesus auf, mit der Ausführung seines Vorhabens nicht länger zu zögern. Zu ὃ ποιεῖς ποίησον = tue, was du nicht lassen kannst, vgl. Epictet IV 9 18 εἴ τινα ἄλλα τούτων μείζονα ζητεῖς, ποίει ἃ ποιεῖς· οὐδὲ θεῶν σέ τις ἔτι σῶσαι δύναται. τάχιον kann „schneller" sein, z. B. 20 4 Sap 13 9 Plutarch Fab. 12 p. 181ª. An unserer Stelle ist es „bald", „schnell", ohne daß man durch passende Ergänzung komparativen Sinn herauspressen dürfte. Cod. X hat dem Sinne nach recht mit seiner Variante ἐν τάχει, die auch I Tim 3 14 neben τάχιον auftritt. Zu letzterem = bald, schnell vgl. noch Hebr 13 (19) 23 I Macc 2 40 Diodor. Sic. XIV 76. P. Oxy. 531 8 ἐὰν γὰρ θεοὶ θέλωσι τάχιον πρὸς σὲ ἥξω. BGU 417 28. 451 11. **28** Das Nichtverstehen der Tischgenossen, von dem auch Petrus und der Lieblingsjünger nicht ausgenommen werden (οὐδείς), und **29** die merkwürdig falsche Deutung der Worte Jesu durch einige Teilnehmer des Mahls machen hinter 23—26 Schwierigkeit. Ohne Zweifel würde eine kritische Operation Erleichterung schaffen. Entschließt man sich zu einer solchen, so verdient jedenfalls die Ausscheidung von 27—29 (Wellhausen Jo 61. AMeyer Th. Rundsch. 1910 p. 22. 69) den Vorzug gegenüber dem Vorschlag von Schwartz (1907 p. 342 ff.), die Andeutungen Jesu über den Verräter 23—26 mitsamt dem Lieblingsjünger zu entfernen. Jenes Opfer würde zugleich auch die aus dem Nebeneinander von 2 und 27 sich ergebende Schwierigkeit beseitigen. Immerhin ist diese nicht unüberwindlich (s. zu 2). Und wenn man den Text nimmt wie er ist, kann man das seltsame Verhalten der Jünger 28 erklären als eins der üblichen Mißverständnisse, das im Grunde nicht sonderbarer ist als etwa das von 11 12 oder 14 8. Ebenso paßt 27 inhaltlich gut in das 4. Evangelium: Jesus behält auch bei der Passion die Initiative; er ist es, der den Judas dem Teufel überantwortet und ihm durch seinen Befehl, nunmehr schleunigst vorzugehen, den Verrat erst möglich macht. Und 29 Judas als Kassenführer trifft zusammen mit 12 6. Vielleicht hat man deshalb auch hier wieder zu vermuten, daß der Evangelist eine überlieferte Geschichte von der Voraussage des Verrates verwertet hat, zu der er von sich aus — von anderen möglicherweise vorgenommenen Eingriffen abgesehen — 27—29 hinzugefügt hätte.

30 schließt vorzüglich an 26 an. Zu ἦν δὲ νύξ vgl. I Cor 11 23, zu dem tieferen Sinn, den diese Zeitangabe für Jo wohl birgt, einerseits Jo 9 4 11 10, andererseits Lc 22 53 Eph 6 12, auch Origenes XXXII 24 313 = Catene 443 7. 13 31—14 31 Der Abschiedsreden erster Teil. Wie die erste Hälfte des Evangeliums und die in ihr enthaltenen Reden dem Kampf Jesu mit dem Unglauben der Juden gewidmet waren, so schildert Jo jetzt, nach der Entfernung des Verräters **31** die Verherrlichung des Siegers im Kreise der Seinen. Durch mehrfache Wiederholung stark unterstrichen, tritt der Begriff der δόξα an die Spitze der folgenden Ausführungen. Angesichts der Erfüllung seines irdischen Geschicks stellt Jesus fest, daß sein bisheriges Wirken in Wort und Tat eine Verherrlichung des Menschensohnes (2 11 11 4 17 10) und damit eine Verherrlichung Gottes (11 4. 40 17 4 vgl. 9 3. 4), mit dem sich der Sohn aufs innigste verbunden weiß (5 19 ff. 10 30), bedeutet. Als Verherrlichung des Vaters (12 27. 28) wie des Sohnes (7 39 12 16. 23 17 1. 5. 24) erscheint **32** aber auch dieses Geschick selbst. Der Tod Jesu ist kein σκάνδαλον, sondern Eingangspforte zur δόξα für ihn. Zur Verbindung der Verherrlichung in Vergangenheit und Zukunft vgl. 12 28. Die das logische Verhältnis zwischen der früheren und zukünftigen Verherrlichung ausdrückenden Worte an der Spitze von 32 εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ fehlen zwar SBCD syr^{s} it, sind aber schon durch Origenes bezeugt, keineswegs unjohanneisch und können, wenn nicht einfach durch Homoioteleuton ausgefallen, wegen zu großer Wortfülle entfernt worden sein. Bemerkenswert ist, daß 31. 32 Jesus in der dritten Person von sich redet: der Verfasser spricht eben über Jesus. Zur Idee der gegenseitigen Verherrlichung vgl. Mand. Liturg. S. 128 Lidzb. Manda d'Haije, der zu den Seinen spricht: *Seiet ihr mein Glanz, und ich werde euer Glanz sein; seiet ihr mein Licht, und ich werde euer Licht sein.* Die in Aussicht stehende Verherrlichung lenkt **33** den Blick auf die in Bälde notwendig werdende Trennung. Das Wort an die Juden 7 33. 34 8 21. Das Selbstzitat verliert in Anwendung auf die Jünger einmal seinen drohenden Ton, kann aber auch angesichts von 14 2—4 nicht bedeuten, daß sie für immer von dem Herrn geschieden sein sollen. Man muß im Sinn ein „sofort" oder „jetzt" zu ἐλθεῖν ergänzen. Vgl. Origenes XXXII 32 393 f. und s. zu 36. Vorläufig bleiben die Jünger in der Welt 17 15. Für die Zeit der Trennung gibt Jesus den Seinen **34** eine Vorschrift, die, anders als I Jo 2 7 II Jo 5, „neu" heißt. So könnte das Liebesgebot trotz Lev 19 18 (= Mt 19 19 22 39) genannt werden, weil es in der Verkündigung Jesu und in der urchristlichen Sittenlehre eine ganz andere Rolle spielt, als im AT (vgl. Mt 5 43—48 22 39. 40 25 34—46 Rm 12 9. 10 13 8—10 Gal 5 13. 14 Jac 2 8). Deutlicher aber tritt das Neue vielleicht hervor, wenn man auf das doppelte ἀλλήλους achtet und statt der Nächstenliebe die christliche Bruderliebe hier gefordert findet (I Jo 3 23); s. zu 15 13. Auch bei den Mandäern wird übrigens die gegenseitige Liebe eingeschärft (Johannesbuch S. 55 Lidzb. und an den hier angegebenen Stellen des Recht. Ginza: *Liebet und belehret einander*), wie denn auch für sie „die Gebote" von größter Bedeutung sind (Brandt D. mand. Religion 1889, 169). **35** ἐν τούτῳ für ἐκ τούτου, διὰ τούτου auch bei Xenophon de republ. Lac. II 9 (bis). Polybius IX 20 διὸ πάλιν ἐν τούτοις φανερόν. Inhaltlich vgl. Tertullian Apolog. 39 *vide, inquiunt, ut invicem se diligant.* Minucius Felix Octavius 9 2 *amant mutuo paene antequam noverint.* Doch auch Jamblichus Vita Pythag. c. 33 von Pythagoras: οὕτω θαυμαστὴν φιλίαν παρέδωκε τοῖς χρωμένοις, ὥστε ἔστι καὶ νῦν τοὺς πολλοὺς λέγειν ἐπὶ τῶν σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς, ὅτι τῶν Πυθαγορείων εἰσί. **36** Die Frage des Petrus knüpft über die zwei vorhergehenden Verse, die deshalb vielfach als Einschub angesehen werden, hinweg an 33 an. Die Vermutung liegt nahe,

37 jetzt nicht folgen; du wirst mir aber später folgen. Petrus sagte zu
ihm: Herr, weshalb kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will
38 ich für dich lassen. Jesus antwortete: dein Leben willst du für mich
lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen,
14 bevor du mich dreimal verleugnet hast. Euer Herz erschrecke nicht;
2 glaubt an Gott und glaubt an mich. In dem Hause meines Vaters
sind viele Wohnungen. Wäre dem nicht so, würde ich euch dann ge-
3 sagt haben: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten? Und wenn ich
hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, komme ich wieder
und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid.
4 5 Und wo ich hingehe — ihr wißt den Weg. Thomas sagt zu ihm: Herr,
wir wissen nicht, wo du hingehst; wie sollten wir den Weg wissen?
6 Jesus sagt zu ihm: ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben;

daß die merkwürdige Wiederholung des Drohwortes an die Juden mit ihrer veränderten Adresse (s. zu 33) nur erfolgt ist, um die Voraussage der Verleugnung anzuknüpfen. Diese Prophezeiung ist im Gegensatz zu Mc 14 26—31 = Mt 26 30—35 nicht mit dem Gang nach Gethsemane verknüpft, sondern in der Nachfolge des Lc (22 31—34) der Kenntlichmachung des Verräters (Lc 22 21—23) angeschlossen und so mit dem letzten Mahl verbunden. ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον weissagt dem Petrus das Martyrium; vgl. 21 18. 19. Der Apostel fühlt sich **37** schon jetzt bereit und fähig, die letzte Konsequenz der Nachfolge Jesu zu ziehen. Seine Sprache ist durchaus johanneisch; zu ποῦ ὑπάγεις; 36 vgl. 16 5, zu σοὶ ἀκολουθῆσαι vgl. 12 26, zu τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω vgl. 10 11. 17. Die Stimmung, die Jesus **XIV** 1 in seinen Jüngern bekämpft, ist wohl weniger durch die letzten Worte an Petrus (Chrysostomus Hom. 73 1 p. 430 Catene 345 8 bis Zahn Jo 541 f.) erzeugt gedacht als durch die 33. 36 in Aussicht gestellte Trennung. Denn der das Folgende beherrschende Gedanke ist die Idee der Wiedervereinigung. Das Verbum, das 11 33 12 27 13 21 von Gemütsbewegungen Jesu gebraucht war, hier in Beziehung auf die Jünger. Das doppelte πιστεύετε wird entsprechend dem ταρασσέσθω als Imperativ anzusehen sein (Theodor, Cyrill Alex., die alten Lateiner). Anders als der griechische Weise nennt Jesus als das Mittel, die ἀταραξία zu erwerben, das Vertrauen (nur hier bei Jo hat πιστ. diese Bedeutung) auf Gott und, was davon nicht zu trennen ist (8 19 10 30. 38 12 44), auf ihn selbst. Vgl. Mc 5 36 μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε. Aber der Trost, den Jesus zu spenden hat, reicht über eine Aufforderung zum Vertrauen hinaus. Er verweist die Seinen **2** in einem undurchsichtigen, vielleicht bei Ueberarbeitung zu Schaden gekommenen, Satz auf die vielen Wohnungen im Vaterhause. μονή (etwas anders 23, an der einzigen Stelle, wo es sonst noch im NT vorkommt) = Logis; vgl. Ps.-Clemens Hom. I 15. Tertullian de carnis resurr. 41 *dominus multas mansiones quasi domus apud patrem repromittit.* Zum Vaterhaus vgl. Philo de somn. I 256 p. 658 οὕτως γὰρ δυνήσῃ (sc. die Seele) καὶ εἰς τὸν πατρῷον οἶκον ἐπανελθεῖν. Besonders oft jedoch hören wir bei den Mandäern von den *lichten Wohnungen* des Himmels oder der *Wohnung der Seligen* oder dem *großen, hohen Vaterhause:* Mand. Liturg. ed. Lidzb. S. 5. 12. 14. 18. 21. 30. 202; Johannesbuch 198 21. Häufig im Ginza. Vgl. Türkische Manichaica aus Chotscho I ed. vLeCoq 1912, S. 27: *im Wohnorte des Gottes der Gesetzesmajestät . . im Wohnort der reinen, lichten, starken Engel, in den reinen, klaren, lichten Aufenthaltsorten.* Gnostiker Marcus bei Irenäus I 14 3 τὰ ὑπερθεν δώματα. Es ist gewiß falsch,

hinter εἶπον ἂν ὑμῖν stark zu interpungieren und mit ὅτι einen neuen Satz zu beginnen, der dann zur Begründung dienen würde, entweder der eben zitierten Worte (BWeiß) oder unter Parenthesierung des εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμ. des ersten Satzes (Meyer). Die Fassung: „wäre es nicht so, dann hätte ich es euch gesagt" ist „der Gipfel der Plattheit" (Merx 365 3). Schon für Origenes Fgm. CV in Jo p. 560 versteht es sich von selbst, daß ὅτι den Inhalt der nach εἶπον ἂν υμῖν zu erwartenden Rede einführt, also rezitativ ist. Dann liegen die beiden Möglichkeiten vor, εἶπον ἂν ὑμ. entweder als einfache Aussage (Zahn 544) oder als Frage (Heitmüller[3] 148. Merx 365) zu verstehen. Gegen jene Deutung (Platz ist da; wo nicht, so würde ich sagen: ich will ihn euch schaffen) kann man einwenden, daß Jesus in der Tat gleich darauf sagt, er gehe hin, um die Stätte zu bereiten, gegen diese, daß der Evangelist noch kein solches Wort berichtet hat. Aber die Selbstzitate sind bei Jo in der Regel ungenau (vgl. 10 25 11 40 12 34), und inhaltlich mag man die Aussage 12 26 wiederfinden. Zu ἑτοιμάζειν τόπον vgl. Apc 12 6 I Paralip 15 1; auch Recht. Ginza XI S. 257 Lidzb.: *die Seelen, die mit dem Rufe des Lebens zu dem Gemache emporsteigen werden, das ich euch gebaut habe . . . das Gemach des großen Lebens, das ich euch geschaffen.* Doch Jesus wird den Seinen nicht nur Quartierbereiter im Vaterhaus sein. Hat er in der οἰκία τοῦ πατρός seines Amtes gewaltet, dann wird er **3** wiederkehren, sie heimzuholen. Zu παραλαμβάνειν vgl. Cant 8 2 παραλήμψομαί σε, εἰσάξω σε εἰς οἶκον μητρός μου und das Trostbriefformular, das Deißmann Licht vom Osten[4] 1923, 144 mitteilt: δόξα . . . τῷ . . . θεῷ . . . τὴν ψυχὴν ἡνίκα συμφέρει παραλαμβάνοντι. Zu ἐάν, das hier in seiner Bedeutung von ὅταν schwer zu unterscheiden ist, vgl. 12 32 I Jo 2 28, wo neben ἵνα ἐὰν φανερωθῇ auch ἵνα ὅταν φαν. bezeugt ist, Hebr 3 7 (= Ps 94 8) Tob 6 17 ἐὰν εἰσέλθῃς εἰς τὸν νυμφῶνα, wofür Cod. S hat ὅταν εἰσέλθ. εἰς τ. ν., Tob 4 3 ἐὰν ἀποθάνω θάψον με verglichen mit 5 ὅταν ἀποθάνῃ θάψον αὐτήν. Wenn die Verheißung der Wiederkunft hier wie 21 22. 23 I Jo 2 28 eschatologisch zu verstehen ist (unter dieser Voraussetzung streicht Wellhausen Jo 62 f. die Worte ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν), was erst der weitere Verlauf der Abschiedsreden lehren kann (s. zu 18—20), wäre an Vorgänge wie I Th 4 16 zu denken. Zum Schluß des Verses ἵνα ὅπου κτλ. vgl. 12 26 17 24. Wie I Th 4 17 καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, so besteht auch für Jo die himmlische Seligkeit in der ewigen Vereinigung mit dem Herrn. Die Vorstellung von dem Erlöser, der die Seinen zu sich in den Himmel nachholt, nachdem er selbst emporgestiegen, begegnet vielfach bei den Mandäern, z. B. Johannesbuch S. 81 3 Lidzb.: *wir werden mit ihm zum Orte des Lichtes emporsteigen.* S. 84 2 f. *ein jeder, der sündlos befunden wird, wird zu dir zum Orte des Lichtes emporsteigen.* S. 160 f. sagt der Erlöser: *ich leite meine Freunde . . . ich führe sie durch den Durchgang des Frevels. . . Ich und meine Freunde der Kušta werden in der Škina des Lebens Platz finden.* Mand. Liturg. S. 202 L. Doch diese Idee ist allgemein „gnostisch"; vgl. z. B. das Baruchbuch Justins (bei Hippol. Elench. V 26 23 Wendl.): ἀναβὰς γὰρ πρὸς τὸν ἀγαθὸν ὁ πατὴρ ὁδὸν εδε ξε τοῖς ἀναβαινειν θέλουσιν. Dem einfacheren und wortreicheren Text in **4** καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε, καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε (AD syr[s] it) ist die Lesart von SBCL καὶ ὅπ. ἐγὼ ὑπάγ. οἶδ. τ. ὁδ. jedenfalls vorzuziehen. Schon deshalb, weil das doppelte οἴδατε mit verschiedenen Objekten ganz der Gegenrede des Thomas **5** entspricht. Aber der verständnislose Jünger zerlegt eben den einheitlichen Gedanken und kommt so zu einer zweifachen Frage. Darauf geht Jesus **6** ein, indem er die Frage nach dem Ziel und die nach dem Weg getrennt beantwortet. Der Weg ist er selber; das bedeutet eine

7 niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt
habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Schon jetzt erkennt
8 ihr ihn ja und habt ihn gesehen. Philippus sagt zu ihm; Herr, zeige
9 uns den Vater, so wollen wir zufrieden sein. Jesus sagt zu ihm: so
lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich noch nicht erkannt,
Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst
10 du sagen: zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß ich im Vater
bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede
ich nicht von mir aus. Der Vater aber, der ständig in mir ist, tut
11 seine Werke. Glaubt mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir
12 ist; wenn aber nicht, glaubt um der Werke selbst willen. Wahrlich,
wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich

Verschiebung gegenüber dem Vorhergehenden, insofern dort von dem Weg, den Jesus zurücklegen soll, die Rede war, nicht von einem Weg, den er darstellt. Es ist dieselbe Verschiebung wie etwa die von dem Brot, das der Menschensohn gibt 6 27, zu dem, das er ist 6 35. Die Rede Jesu vom Weg ins Vaterhaus versteht sich aus der im Zeitalter des Synkretismus weit verbreiteten Idee von der Himmelsreise der Seele, die auch den Mittelpunkt zahlreicher gnostischer Systeme bildet. Die Seele ist vom Himmel herniedergestiegen und ins irdische Dasein eingegangen. Nach dem Tode sucht sie den Weg zur Heimat, auf dem es zahlreichen Fährnissen auszuweichen gilt (Wendland Kultur ^{2} 170 ff. mit Quellen- und Literaturangaben). Er kann nur zurückgelegt werden, wenn dem Menschen ein Führer hilfreich zur Seite steht. Die Aufgabe, die Seelen in den Himmel zu führen, hat für die hellenistische Frömmigkeit etwa Hermes (Cornutus Theol. graec. comp. c. 16. Heidn. Naassenerpredigt: Hippol. Elench. V 7 29 = Reitzenstein Poimandr. S. 88 § 11), der auch in dieser Welt schon die Frommen leitet (Κοσμοποιία ed. Dieterich Abraxas 18 77 f.). Oder wir sehen den Νοῦς und Λόγος damit betraut (Hermet. Schr. XII 12), auch sie schon vor dem Tode als ὁδηγοί tätig (Hermet. Schr. IX 10. X 21). Vgl. auch Hermet. Schr. IV 11 ἡ πρὸς τὸ ἄνω ὁδός. Od. Sal. 42 16: *Sohn Gottes, führ uns aus der Finsternis Banden.* Act. Thom. 156. Die Mand. Liturg. sprechen immer wieder vom *Wege zum Lichtort* (S. 89. 106 Lidzb.), den Manda d'Haije den Gläubigen erschließt (S. 44. 68). *„Zeige uns den Weg"*, bitten daher die Frommen (S. 132). Im täglichen Gebet der Manichäer stehen die Worte: *Gepriesen seist du, o Leuchtender, Mani, unser Führer, du Wurzel der Erleuchtung* (Keßler Mani I 1889, 246). Mani heißt *der Seelen Führer* (Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1904: M. 32 S. 63). Vgl. M. 311 S. 67. Zur Bezeichnung des Christus als ὁδός vgl. Philo de poster. Caini 102 p. 244, wo der Λόγος so heißt; auch Act. Jo 95. 98. 109 und Rechtes Ginza XII 2 S. 271 Lidzb., wo es von der personifizierten Kušta heißt: *Du bist der Weg der Vollkommenen, der Pfad, der zum Lichtort emporsteigt.* Die Benennung als ἀλήθεια hat ein Gegenstück in dem Isisgebet P. Oxy. 1380, 63, wo das Wort in Beziehung auf die Göttin gebraucht wird, und im Ich-Stil im Zauberpap. P. Lond. 46, 148 ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια. Doch hat auch der Platoniker Albinus Gott und die Wahrheit identifiziert (Eisagoge Kap. 10 S. 165 Hermann). Eigentümlich ist, daß hier, wo es sich doch nur um das Hingehen und den Weg zum Vater handelt, Jesus sich nicht nur ὁδός, sondern ebenso ἀλήθεια und ζωή nennt. Aber das erklärt sich vielleicht aus Parallelen der Mand. Literatur, in denen die drei Begriffe Weg, Wahrheit,

und Leben in Beziehung auf den himmlischen Erlöser gleichfalls eng zusammentreten; Mand. Liturg. S. 77 Lidzb.: *Du zeigtest uns den Weg des Lebens und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln.* Ebenso S. 38 und s. die oben angeführte Stelle Recht. Ginza XII 2 S. 271 L., wo von der persönlichen Kušta weiter gesagt wird: *Du bist das Leben von Ewigkeit . . . Du bist die Wahrheit ohne Irrtum.* Die Christen haben in ihrem Herrn einen sicheren Weg zum Vater. Er ist aber nicht nur der Weg zum Vater, er ist der einzige Weg zum Vater: *extra ecclesiam nulla salus.* **7** leitet zu dem Gedanken über, daß Jesus nicht allein der Weg zum Vater ist, sondern daß er geradezu den Seinen den Vater verkörpert. Hat man mit BCL εἰ ἐγνώκειτέ με . . . ἂν ἤδειτε zu lesen, so ist hier den Jüngern wie in der analogen Stelle 8 19 den Juden ein Tadel ausgesprochen, den das Folgende mildert. Bei der oben bevorzugten Lesart εἰ ἐγνώκατε ἐμὲ . . . . γνώσεσθε (SD it) gibt Jesus, von der unbestreitbaren Voraussetzung aus, daß die Jünger ihn erkannt haben, der Ueberzeugung Ausdruck, daß sie auch den Vater erkennen werden, und zerstreut sodann den durch das Futurum γνώσ. entstehenden Schein, als mangle ihnen in der Gegenwart die Gotteserkenntnis, durch das ἀπ' ἄρτι (= schon jetzt; s. zu 13 19) κτλ. Diese Einschätzung der in den Jüngern bereits vorhandenen Einsicht erweist sich 8 freilich ebenso wie 4. 5 als zu optimistisch. Philippus nimmt das ἑωράκατε αὐτόν ganz wörtlich und begehrt den Vater zu sehen τοῖς τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς (Chrysostomus Hom. 74 1 tom. VIII 435[e]). Auch dieses Mißverständnis erklärt sich lediglich aus dem johanneischen Schema und ist durch keinerlei dem Apostel untergeschobene Ueberlegung plausibel zu machen (etwa nach Art des Chrysostomus a. a. O. ἴσως περὶ τῶν προφητῶν ἀκούων ὅτι εἶδον τὸν θεόν). Förderlicher ist, darauf zu achten, daß auch in der Liturgie des großen Erlösungsmysteriums, deren Umrisse Reitzenstein nachzuzeichnen versucht (D. iranisch. Erlösungsmysterium 1921), der göttliche Gesandte dem in der Welt Gefangenen verheißt (Strophe 17 f.): *ich will dich . . . führen zur (Paradies)stätte, dem gesegneten Ort. Und dir den Vater, den Herrscher (auf) ewig will ich zeigen* (S. 23; vgl. 26). Das Wort, mit dem Jesus **9** dem Philippus zur richtigen Anschauung verhelfen will, ὁ ἑωρακὼς κτλ., deckt sich inhaltlich mit 12 45 (s. dort). Zur Idee, daß der dem göttlichen Vater gleiche Sohn dessen Gestalt der Welt zeige, vgl. Hermet. Schr. I 12—14 Reitzenstein Poim. S. 331 f. ὁ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὑτῷ ἴσον. Dieser ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν. Den johanneischen Grundgedanken, daß Vater und Sohn eins sind (10 30), man also in diesem jenen sehen kann, beweist **10 11** nochmals mit bereits bekannten Mitteln. Daß der Sohn im Vater ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß seine Worte nicht von ihm herrühren, sondern ihre Quelle in Gott haben (s. zu 12 49. 50). Daß aber auch umgekehrt der Vater im Sohn ist, zeigen die Werke Jesu, die der ständig in ihm wohnende Gott schafft (vgl. 5 36). Diese Werke sind es, die vor allem Glauben fordern; wie 10 38. Aus der Beweisführung die Begriffe Glaube und Werke mitnehmend lenkt Jo **12** zur Tröstung zurück. Was die Jünger in Schrecken setzt (14 1), der Gedanke des Hingangs Jesu zum Vater, sollte ihnen im Gegenteil zur Ermutigung dienen, da es ihnen großen Gewinn bringt. So nämlich wird es ihnen möglich, selber Taten wie Jesus, ja größere als er zu verrichten. Im Recht. Ginza XV 6 S. 319 3 f. bringt der Gottgesandte *den Männern von erprobter Gerechtigkeit . . . geheime Reden, damit sie ihre Wunderkräfte an den Unholden zeigen.* Bei den μείζονα ἔργα (vgl. dazu 1 50 5 20) wird der Evangelist an die Missionserfolge seiner Religion in der Welt denken,

13 tue, auch tun, und größere als diese wird er tun. Denn ich gehe zum
Vater, und was ihr in meinem Namen bitten werdet, das werde ich tun,
14 damit der Vater im Sohn verherrlicht werde. Wenn ihr mich etwas
15 bitten werdet in meinem Namen, werde ich es tun. Wenn ihr mich
16 liebt, werdet ihr meine Gebote halten. Und ich will den Vater bitten,
und er wird euch einen anderen Helfer geben, daß er für immer bei

---

dann aber auch an die zahlreichen Wunder und seltsamen Manifestationen des Geistes, deren Schauplatz die christlichen Gemeinden im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter gewesen sind (I Cor 12 8—10 II Cor 12 12). Zum Vater erhöht kann Jesus **13** die Bitten der Seinen erfüllen. Das ἐν τῷ ὀνόματι, das diese Bitten näher bestimmt (s. auch 15 16), ist in sehr verschiedenartiger Weise erklärt worden. Immerhin größere Berechtigung als ältere Deutungsversuche hat der Vorschlag, ἐν τῷ ὀνόματί μου mit „in meinem Auftrag" wiederzugeben (BWeiß). Er kann sich auf 5 43 10 25 stützen, wo diese Bedeutung der griechischen Wendung jedenfalls nicht unmöglich ist. Aber 16 23, wo ἐν τῷ ὀνόματί μου in Verbindung mit αἰτεῖν wiederkehrt, und 14 26 können die Worte diesen Sinn nicht haben. Vor allem ist nach den Untersuchungen Heitmüllers (Im Namen Jesu 1903) kaum daran zu zweifeln, daß die Grundbedeutung von ἐν τ. ὀν. im NT wie in LXX „bei Gebrauch", „unter Nennung", „mit Anrufung des Namens" ist. Schlechthin nichts spricht dagegen, sie auch an unserer Stelle wiederzufinden. So haben schon Chrysostomus (t. VIII 437[a] = Catena 348 9: τί δέ ἐστιν· ἐν τῷ ὀνόματί μου; ὅπερ οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον· ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔγειραι καὶ περιπάτει. Vgl. Act 3 6), Nonnus, Theophylakt verstanden. Und der Zusammenhang mit 12 unterstützt ihr Votum. Wie es urchristliche Sitte war, „im Namen Jesu" zu beten (Col 3 17 Eph 5 20), so wurden insbesondere in den Gemeinden der apostolischen und nachapostolischen Zeit auch die Wunder unter (und durch) Anrufung des Namens Jesu vollbracht (vgl. das Belegmaterial aus den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte bei Heitmüller Im Namen Jesu 53—65). Bei dieser Auffassung versteht es sich endlich auch, weshalb das Gebet „im Namen Jesu" 16 24. 26 erst nach der Verherrlichung Jesu möglich ist. Warum man nicht schon vorher „in seinem Auftrag", „in seinem Geist", „als Glied seiner Gemeinschaft", „im Interesse seiner Sache", „in christlicher Gesinnung" sollte beten können, ist unerfindlich, begreiflich dagegen, daß Jesu Name erst nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes betend angerufen wurde. So wenig das αἰτ. κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ I Jo 5 14 den Auslegungskanon für das αἰτ. ἐν τῷ ὀν. μου abgeben darf, so selbstverständlich ist die Voraussetzung, daß ein Gebet unter Anrufung des Namens Jesu keinen Inhalt hat, der seinem Willen widerspricht. Daß hier Christus Spender der erbetenen Dinge ist, 15 16 16 23 dagegen Gott, hat bei dem gegenseitigen Verhältnis von Vater und Sohn nichts zu bedeuten. **14** scheint überflüssig, fehlt in syr^{s} und bei einigen anderen Zeugen und wird vielfach gestrichen (z. B. von Heitmüller ^{3} 150). Nur wenn μέ (SB) und ἐγώ (SD it^{var}) zu lesen und betonen wäre, ergäbe sich etwas wie ein Gedankenfortschritt, der viel klarer zutage treten würde, sobald man die von Blaß z. St. und Wellhausen Jo 65 empfohlene Verbesserung zu 13: ποιήσει (sc. ὁ πατήρ) für ποιήσω annimmt. Aber diese Korrektur entbehrt jeglicher handschriftlicher Unterlage, und μέ fehlt AD, während statt ἐγώ ABL τοῦτο haben. Die Stelle ist charakteristisch für das Selbstgefühl der erstarkenden christlichen Gemeinschaft, die sich zu größeren Taten, selbst als der irdische Herr sie verrichtet hat, berufen weiß, und deren Siegeslauf eine fortgesetzte Verherrlichung des Vaters

durch den Sohn (s. darüber zu 13 31. 32), der den Bitten der Seinen Erfüllung schafft, bedeutet. — Aber auch mit dem Versprechen dauernder Gebetserhörung hat der Scheidende noch nicht alles gesagt, was den Jüngern zum Troste dient. 15—17 verheißt er ihnen einen Stellvertreter. Die Voraussetzung für dessen Sendung formuliert **15**. In der wiederholten Forderung, die Gebote Christi zu halten (21. 23. 24 15 10. 12 vgl. 13 34), offenbart sich uns die Gesetzlichkeit der werdenden katholischen Kirche mit ihrer Auffassung des Christentums als eines καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Barn 2 6). Zum Inhalt von 15 vgl. I Jo 5 1—3 I Clem 49 1 ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα. Auf die Bitte des Sohns an den Vater wird dieser den Jüngern **16** einen ἄλλος παράκλητος geben. Das im NT nur bei Jo vorkommende (14 26 15 26 16 7 I Jo 2 1) Wort παράκλητος war ursprünglich gewiß im passiven Sinn gemeint gewesen = der zur Unterstützung Herbeigerufene, der als Beistand Zugezogene. Es ist daher verständlich, daß die Lateiner es an den genannten Stellen vielfach mit *advocatus* wiedergeben. Vgl. Tertullian Prax. 9. Cyprian de domin. orat. 3; Epist. 55 18. Novatian de trinitate 28. 29. Hilarius de trinitate VIII 19. Lucifer de s. Athanasio II 26. Augustin c. Faust. XIII 17; Tract. in Joh 94. Tractatus Origenis 20 p. 212 13 Batiffol. Zahlreiche Bibelhandschriften: a c e m q 14 16, a m q 14 26, e q r 15 26, e m q 16 7. Vgl. auch Eusebius Hist. eccl. V 1 10, wo Rufin παράκλητος mit *advocatus* übersetzt. Aber wenigstens die technische Bedeutung von *advocatus* (= Anwalt vor Gericht, Advokat) läßt sich für παράκλητος nicht nachweisen. An den wenigen Stellen, wo sich diese Vokabel in vorchristlicher Zeit findet, hat sie einen wesentlich allgemeineren Sinn: der zugunsten eines anderen Redende, der Mittler, der Fürsprecher, der Helfer. Demosthenes de falsa legatione 1 p. 341 sind die παράκλητοι Freunde des Angeklagten, die dessen Sache durch stürmische Kundgebungen vor den Richtern eine günstige Wendung zu geben wünschen. Bion bei Diogenes Laert. IV 50 τὸ ἱκανόν σοι ποιήσω, ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς καὶ αὐτὸς μὴ ἔλθῃς. Dionys. Hal. XI 37 1 ὅσοι μὲν ἦσαν ἀκέραιοί τε καὶ τῶν τὰ δίκαια λεγόντων παράκλητοι. Dio Cassius XLVI 20 1 δοῦλοι παράκλητοι. Diese Beispiele deuten darauf hin, daß man sich allmählich dessen entwöhnte, in dem Ausdruck das passive Moment des παρακεκλῆσθαι zu fühlen, und vielmehr das aktive des παρακαλεῖν empfand. Daß die Gleichsetzung παράκλητος = παρακαλῶν sprachlich unmöglich sei, kann man nicht behaupten (vgl. Kühner-Blaß II 289). Jedenfalls sind auch in christlichen Schriften die Stellen nicht selten, an denen sich mit dem Wort offenbar ein aktiver Sinn verbindet. Vgl. I Jo 2 1 παράκλ. πρὸς τὸν πατέρα (der auf den Vater einwirkende Fürsprecher). Did. 5 2 = Barn. 20 2 πλουσίων παράκλητοι (eine Tätigkeit wird verurteilt). Clemens Alex. Quis div. salv. 25 7 steht παράκλ. neben dem aktiven συνήγορος. Origenes de oratione 10 2 umschreibt παράκλητος mit συμπαρακαλῶν τοῖς παρακαλοῦσιν. II Clem. 6 9 τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια; So gestaltete sich die Verwendung des Wortes auch bei den Juden, in deren heimische Sprache παράκλ. als Fremdwort eingedrungen ist (vgl. Krauß Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum 1898. 99 I 210. II 496). Pirqe aboth 4 11 *Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen* פַּרְקְלִיט, *und wer eine Uebertretung begeht, erwirbt sich einen* קַטֵּיגוֹר (vgl. ed. Fiebig 1906 p. 23 f.). Gegenüberstellung der gleichen beiden Fremdwörter im Targum Job 33 23. Deshalb können Aquila und Theodotion Job 16 2 מְנַחֲמִים (= Tröster), wo LXX παρακλήτορες hat, mit παράκλητοι übersetzen (Field Hexapla II 30). Bei Philo bedeutet die Vokabel bald den Fürsprecher (de Jos. 239 p. 75, Vita Mos. II 134 p. 155, de spec. leg I 237 p. 247, de exsecr. 166 p. 436, adv. Flacc. c. 3. 4 p. 519.

17 euch sei, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht aufzunehmen
imstande ist, weil sie ihn nicht sieht, noch ihn kennt. Ihr kennt ihn,
18 weil er bei euch wohnt und in euch ist. Ich will euch nicht verwaist
19 zurücklassen: ich komme zu euch. Nur noch eine kleine Weile, und
die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und

---

520), bald den Ratgeber, Helfer (Opif. mundi 23 p. 5, 165 p. 40). Und aktivisch = παρακαλῶν oder παρακλήτωρ verstanden das Wort griechische Ausleger (Eusebius Theol. eccl. III 5 11 p. 161 26 Klostermann. Theodor Mops. p. 307 f. Chabot. Ammonius Corderius-Catene 365) und Ephraem (Evang. concord. expositio ed. Aucher-Moesinger 1876 p. 225 = R. Harris Fragments of the comment. of Ephrem S. 1895 p. 86). Doch darf man die Differenz zwischen ihnen und den Lateinern nicht überspannen. Haben diese παράκλητος als Passivform aufgefaßt, so vergessen sie darüber doch die aktive Tätigkeit nicht, die der advocatus entwickelt. Tertullian de ieiunio 13 *paracletus id est advocatus ad exorandum iudicem.* Und bei Hilarius, der de trinitate VIII 19 sagt: *cum venerit advocatus ille,* heißt es Tract. in Ps 125: *mittit nobis et alium consolatorem.* Die johanneischen Stellen werden durch die Bedeutung „Helfer" sämtlich befriedigt. I Jo 2 1 (und Acta Joh. in einem leider verstümmelten Fragment P. Oxy. 850 10) wird Christus als παράκλητος bezeichnet, während sich an unserer Stelle der gleiche Titel für ihn aus der Rede vom ἄλλος π. ergibt (Isho'dad). Das würde in der aktiven Bedeutung = Tröster zu dem Namen Menachem stimmen, den der Messias bei den Juden späterhin gelegentlich trug (Bousset Judentum[2] 261. Strack-Billerbeck I 66). Ausdrücklich mit dem Titel belegt wird im 4. Evangelium allerdings nur der Geist. Dieser, der nach Mc 13 11 Mt 10 19. 20 Lc 12 11. 12 den Jüngern nur in entscheidender Stunde zu Hilfe kommen soll, wird nach Jo dauernd bei ihnen sein, und zwar εἰς τὸν αἰῶνα: die auf Erden sich einrichtende Kirche. Von ihrem Standpunkt aus sind auch **17** die Präsentia μένει und ἐστιν zu verstehen. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας wie 16 13 (vgl. I Jo 2 27 5 6); den Gegensatz bildet das πνεῦμα τῆς πλάνης I Jo 4 6. Vgl. Test. Jud. 20. Zum negativen Verhältnis der Welt zum göttlichen Geist vgl. I Cor 2 8—14 und die Weltlichgesinnten μηδεμίαν ἔχοντες ἐπιθυμίαν θείου πνεύματος Irenaeus Haer. V 8 2. Auf die tröstliche Verheißung eines Stellvertreters folgt 18—20 die Ankündigung eines Wiedersehens (vgl. 16 16. 17. 19. 22). **18** Zu οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς vgl. die Anrede „Vater", die den Weisen gezollt wurde (s. zu Mt 23 9), die Stellen, wo bei Philo der θεῖος λόγος als πατήρ eingeführt wird (Quod deus sit imm. 134 p. 292, de conf. lingu. 43 p. 411), Manda d'Haije als den „Vater" der Gläubigen (Johannesbuch S. 204 Lidzb.) und nicht zuletzt das Verhältnis des scheidenden Sokrates zu seinen Schülern, die Plato Phaed. 65 p. 116[a] beschrieben werden als ἀτεχνῶς ἡγούμενοι ὥσπερ πατρὸς στερηθέντες διάξειν ὀρφανοὶ τὸν ἔπειτα βίον. Auch Lucian de morte Peregrini 6 klagt ein Anhänger des Peregrinus, der Meister habe ὀρφανοὺς ἡμᾶς zurückgelassen. Das Trostwort des Scheidenden erinnert an Recht. Ginz. XI S. 259 f. Lidzb., wo Manda d'Haije sagt: *Ich will hingehen, Hibil in dem neuen Gemach einen Platz anweisen und komme dann rasch zu euch. Fürchtet euch nicht . . . Hernach, wohlan, komme ich zu euch.* 261. 264. 268. Das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς schlägt den Ton von 3 πάλιν ἔρχομαι wieder an. Aber jetzt wird es deutlich, wie das gemeint ist. Bei ἔρχ. πρ. ὑ. mag wegen 20 19. 26 (ἔρχεται ὁ Ἰ.) an die Erscheinungen des Auferstandenen gedacht sein. Erschöpfen kann das jedoch den Inhalt der Worte nicht (s. zu 2 22). Denn das Kap. 20 geschilderte Zusammensein des Auf-

erstandenen mit den Seinen war ein vorübergehendes, das den Ausdruck οὐκ ἀφήσω ὑ. ὀρφ. nicht rechtfertigt. Auch setzt **19** voraus, daß noch in der Gegenwart des Evangelisten (das Präsens θεωρεῖτε) die Christen — weil dem Meister gleich als Lebendige (vgl. 5 24) — ihn schauen und so im Gegensatz zur Welt in der Lage sind, sich von seinem Gekommensein zu überzeugen. Es muß daher ein Kommen geistiger Art angenommen werden (vgl. 23), das sich, da der Paraklet „in Ewigkeit" bleibt (16), von dessen Erscheinen nicht unterscheidet (s. zu 15 26). So wenigstens wird sich der Verfasser letzter Hand das Kommen Jesu neben dem Kommen des Geistes gedacht haben. Wir aber, die wir schon so oft beobachten konnten, wie Jo fremdes Gut übernimmt, um sich damit mehr oder minder leicht abzufinden, haben auch hier den Eindruck, daß die v. 3 und 18 ausgesprochene Ueberzeugung von Jesu eigener Wiederkunft zu der Sendung des Geistes eigentlich nicht paßt. Nach allem, was wir bisher von Jesu Person und Werk vernommen haben, ist es überhaupt das Letzte, was wir zu hören erwarten, daß beides noch überboten und ergänzt werden könnte (14 12. 26 16 7. 12—15). Mit der Verheißung, Jesus wolle den Seinen himmlische Wohnungen bereiten, um sie sodann heimzuholen (14 2. 3), schien das Höchste erreicht zu sein. Und wenn der Mann der Kirche den Erscheinungen des Geistes inmitten der christlichen Gemeinde Rechnung tragen will oder wenn sich ihm der Gedanke der Parusie des Herrn verflüchtigt hat, so daß er die Tätigkeit des zum Himmel Entschwundenen kaum mehr von der Wirksamkeit des Pneumas zu unterscheiden vermag (s. zu 14 19 16 25), weshalb erschwert er sich die Gleichsetzung des erhöhten und „wiederkehrenden" Herrn mit dem Geiste (vgl. II Cor 3 17) durch die Einführung des rätselhaften Parakleten, die ihn doch wieder zwingt, beide Größen auseinanderzuhalten (15 26 16 12—15 gegen 16 22. 25)? Das ist wohl nur zu verstehen, wenn in der Gedankenwelt, die ihn so stark beherrscht, auch jener eine bedeutsame Rolle spielte. Hier ist freilich die Abhängigkeit des Evangelisten von dem genannten Anschauungskreis nicht so leicht quellenmäßig nachzuweisen wie in so vielen anderen Fällen. Denn wenn sich Mani als den Parakleten bezeichnet oder Valentinianer und Montanisten von ihm reden, so tun sie das zweifellos unter dem Einfluß des vierten Evangeliums. Dagegen teilen die Manichäer mit den Mandäern die Vorstellung von verschiedenen himmlischen Gesandten, die ihre Wirksamkeit nacheinander ausüben. Und die Mandäer jedenfalls kennen die Figur des „Helfers" oder „Beistandes". Eines der bei ihnen immer wieder vorkommenden (s. Johannesbuch und Mand. Lit. Register Lidzb.) höheren Wesen ist Jawar = der Helfer (s. Nöldeke Mandäische Grammatik 1875, S. 418 2), der so hoch gewertet ist, daß er in mehreren Traktaten des Ginza die Stelle des Manda d'Haije einnehmen kann (Brandt D. mand. Rel. 32) oder auch neben ihm genannt wird (Johannesbuch S. 238 Lidzb.). Auch Manda d'Haije selbst ist *Beistand und Hilfe* seiner Freunde und wird von ihnen so angerufen (Mand. Lit. S. 132 Lidzb.). Er ist *Helfer* der Jünger (S. 107. 134 f. 139. 195. 212). Belehrend ist der Abschnitt Šum-Kušta im Johannesbuch (S. 58 ff. Lidzb.). Hier tritt ein „Gesandter, der aus der Höhe kommt" als „Beistand" (60 15) und „Helfer" (69 3) auf und belehrt den Šum. Und noch mehr entspricht es den Verhältnissen des Johannesevangeliums, wenn Recht. Ginza XV 6 S. 319 f. L. der göttliche Beauftragte Hibil seinerseits den Jokabar-Kušta als Boten und Herrscher zu den Männern von erprobter Gerechtigkeit sendet und dieser dann von sich sagt: *Ich wurde ihr Helfer* (S. 320 1). XV 9 S. 327 f. L. stellt die Seele wehmütige Betrachtungen darüber an, weshalb sie in die Welt gesandt ist. Das Leben erhört sie. *Es sandte mir einen hohen Helfer, . . es sandte mir einen sanften Bei-*

20 ihr leben werdet. An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in
21 meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. Wer meine Gebote hat und sie bewahrt, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben
22 und mich ihm offenbaren. Judas, nicht der Iskariote, sagt zu ihm: Herr, wie kommt es, daß du dich uns offenbaren willst und nicht der
23 Welt? Jesus antwortete und sagte zu ihm: wenn mich jemand liebt, wird er meine Worte bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und
24 wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen. Wer mich nicht liebt, bewahrt meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr
25 hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. Das
26 habe ich zu euch geredet, während ich bei euch weilte. Der Helfer aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch
27 gesagt habe. Frieden lasse ich euch zurück, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz erschrecke

---

stand. Der belehrt und tröstet die Seele. In dem manichäischen Hymnus M. 324 (Handschriftenreste aus Turfan II ed. FWKMüller 1904 S. 75) wird Mani als *Erleuchter, Kraft, Beistand (Helfer) und Freund* angesprochen. Daß der „Helfer" bei Jo mit dem ziemlich seltenen Wort παράκλητος bezeichnet wird, versteht sich daraus, daß dieser Ausdruck schon in den religiösen Sprachschatz der Zeit aufgenommen war; vgl. Philo, Vita Mos. II 134 p. 155, wo das Weltall, nicht der Logos, so heißt: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. Die ἐκείνη ἡμέρα (16 23. 26) **20** ist als Nachahmung prophetischen Sprachgebrauchs (vgl. Zach 12 3—9) von der ganzen durch das Kommen Christi eingeleiteten Periode zu verstehen (vgl. 16 23). Zur Erkenntnis, daß der Sohn im Vater ist (vgl. 10. 11 10 38), tritt hier, wo das ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε 19 das Verhältnis Jesu zu den Seinen ins Auge gefaßt hat, die weitere ὅτι ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν. Vgl. 6 56. **21**—24 führt den Gedanken aus, daß wie im Geist der Sohn, so mit dem Sohn der Vater in den Gläubigen einzieht. Aber die Bedingung solcher Erfahrung ist 21 keine andere, wie die 15 formulierte: die im Halten der Gebote Christi sich betätigende Liebe zu ihm. ἐμφανίζειν, von der Offenbarung Gottes gebraucht, kann hier so wenig einen äußeren Vorgang bezeichnen wollen wie Sap 1 2 εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. Der Einwand des Judas **22** (über die Varianten *Judas Thomas* syr^{c}, *Thomas* syr^{s} s. Zahn Jo 561 43), der an eine wirkliche Erscheinung denkt (in diesem Sinne steht ἐμφανίζειν Ex 33 13. 18 Jos. Ant. I 13 1), beruht auf dem üblichen Mißverständnis. Die mit καί (so ist vor τί γέγονεν zu lesen mit S gegen ABDL) lebhaft angeknüpfte Frage (s. darüber zu 9 36 und über konsekutives ὅτι zu 7 35) betrifft das der antichristlichen Polemik (vgl. Celsus bei Origenes II 63 64. 67. 70. 73 VII 35. Der Philosoph bei Macarius Magnes Apocriticus II 14) gegenüber besonders quälende Rätsel, weshalb sich Jesus nur den Seinen, nicht aber der feindlichen Welt gezeigt habe (vgl. Act 10 40. 41). Für Jo, der, wie auch **23** wieder ganz deutlich wird, die Erscheinungen in das Innere des Menschen verlegt und von dem sittlichen Verhalten abhängig macht (vgl. 15. 21), hat das Problem seinen Stachel verloren. Für solche Er-

lebnisse kommen selbstverständlich nur Gläubige in Frage. Zu μονὴν ποιεῖσθαι vgl. Jos. Ant. VIII 13 7 XIII 2 1, auch BGU 742. παρ' αὐτῷ unterscheidet sich in diesem Zusammenhang von ἐν αὐτῷ nur formell; vgl. 17 vom Geist ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἐστιν. Zur Einwohnung des Logos im Menschen vgl. Philo de posteritate Caini 122 p. 249 (ὥσθ' οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ); Quod deus sit imm. 134 p. 292; de fuga et invent. 117 p. 563. Aber auch Gott selbst zieht in die Menschenseele ein und wohnt in ihr: Philo de cherub. 98. 100. 101 p. 157; de sobrietate 62. 64 p. 402; de somn. I 149 p. 643 σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον. So wird die alttestamentliche Idee vom Wohnen Gottes unter seinem Volke Wirklichkeit. Vgl. Ex 25 8 29 45 Lev 26 11. 12 Ez 37 26. 27 Zach 2 10 τέρπου καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Σειών, διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἔρχομαι καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου, λέγει κύριος. Doch heißt es auch im Rechten Ginza I 12 S. 7 Lidzb. vom höchsten Gott: *Er segnet alle Wesen, er ruht auf allen Vollkommenen, Wahrhaftigen und Gläubigen, in deren Mund sein Name aufgerichtet ist.* X S 244 L.: *Manda d'Haije nahm Platz in der Schatzkammer des Herzens Adams.* Siehe auch Hermet. Schriften I 6 p. 329 Reitzenstein Poimandres, wo Vater (Νοῦς) und Sohn (Λόγος) im Verein im Menschen wohnen. Die Welt oder, wie es **24**, wo Jo wie so oft durch Wiederholung der gleichen Ausdrücke mit der Negation die den zuvor ins Auge gefaßten gegensätzlichen Verhältnisse beleuchtet, heißt, ὁ μὴ ἀγαπῶν με verwirft mit dem λόγος (= διδαχή 7 16, ῥήματα 12 48. 49 14 10, ἐντολαί 14 15. 21) Jesu den, der hinter ihm steht, den Vater. Formell vgl. Euripides Helena 513 λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος, δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον. Nachdem an Stelle der Gebote Jesu der allgemeine Begriff seines Wortes getreten ist, bezeichnet Jesus **25** den eben gesprochenen λόγος als den Abschluß seines Redens. Sein persönliches Einwirken soll **26** durch die Tätigkeit des Parakleten ersetzt werden. Ueber ἐν τῷ ὀνόματί μου = bei Gebrauch meines Namens s. zu 13. Der Paraklet, als Geist der Wahrheit (17), wirkt als Lehrer und Offenbarer in der christlichen Gemeinde. Vgl. 16 12—14 I Jo 2 20. 27. Und zwar wird sich seine Betätigung darstellen einmal als eine umfassende (πάντα im Gegensatz zu ταῦτα 25) Unterweisung, sodann als ein Erinnern an alles, was Jesus ihnen gesagt hat (vgl. hierzu 2 22 13 7. 36 und Hermet. Schriften XIII [XIV] 2, Reitzenstein Poimandres 340 vgl. 247 τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ', ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται). Also: Ergänzung und Befestigung der Lehre Jesu ist die Aufgabe des Parakleten. Nachdem Jesus für seine Person die Belehrung zum Abschluß gebracht und auf den seine Tätigkeit fortführenden Stellvertreter verwiesen hat, richtet er **27**—31 ein Abschiedswort an die Jünger. Seine Worte 23 knüpfen an den orientalischen Scheidegruß „Gehe hin in Frieden" oder „Friede sei mit dir" an; vgl. I Reg 1 17 20 42 29 7 Mc 5 34 Lc 7 50 8 48 Act 16 36 Jac 2 16 Eph 6 23 I Petr 5 14 III Jo 15, auch Lc 2 29 I Cor 16 11 Gal 6 16 I Th 5 23 Hebr 13 20. Aber Jesus wünscht den Frieden nicht nur, er läßt ihn sterbend zurück (ἀφίημι wie Mc 12 19—22, Lc 20 31 als Variante zu κατέλιπον, Jo 14 18). Der Friede als hohes Gut im AT: Num 6 26 25 12. 13 Ps 28 11 Js 54 13 57 19 Ez 37 26. Vgl. Philo de vita Mos. I 304 p. 129 (δωρησάμενος ὁ θεὸς Φινεεῖ τὸ μέγιστον ἀγαθόν, εἰρήνην, ὃ μηδεὶς ἱκανὸς ἀνθρώπων παρασχεῖν); de somn. II 250—254 p. 692; Leg. alleg. III 81 p. 103 (καλείσθω οὖν . . . ἡγεμὼν εἰρήνης sc. ὁ ὀρθὸς λόγος). Aber es ist auch ein beherrschender Begriff in der so oft herangezogenen Literatur: Mand. Lit. S. 17 Lidzb. zeigt Manda d'Haije den von ihm Geheilten und von der Finsternis Befreiten *das Wesen des großen Friedens des Lebens.* S. 104

28 nicht und verzage nicht! Ihr habt gehört, daß ich euch gesagt habe:
ich gehe hin und komme zu euch. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr
euch freuen, daß ich zum Vater gehe, weil der Vater größer ist als ich.
29 Und schon jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr,
30 wenn es geschieht, gläubig bleibt. Ich werde nicht mehr mit euch
reden; denn es kommt der Fürst der Welt, und an mir hat er nichts.
31 Aber, damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und, wie mir
der Vater Auftrag gegeben hat, so handle, steht auf, wir wollen von
hinnen gehen.

15 Ich bin der wahrhaftige Weinstock und mein Vater ist der Pflanzer.

Vom Glanze und vom Lichte des Manda d'Haije und vom Frieden des Lebens ruhe ein Teil auf uns. Vgl. S. 107. 109. 116. 183. Manich. Sanctus M. 544 (Handschriftenreste II ed. FWKMüller S. 73): *Gelobt und gepriesen bist du, unser Vater, der ganz Friede.* Totenmesse VI (Reitzenstein D. iran. Erlösungsmysterium 1921, 16). Od. Sal. 8 2 9 6: *ich verkünde Frieden euch, seinen Heiligen.* 11 3 31 3 (s. unt. zu 15 11). μὴ ταρασσέσθω κτλ. wie 1. δειλιάω im NT ἅπ. λεγ., aber Dt 1 21 31 6 Js 13 7 Sir 22 16 II Macc 15 8 IV Macc 14 4 Diodor. Sic. XX 78. Das, wiederum ungenaue, Selbstzitat **28** blickt wohl auf 3. 18. 23 zurück. Das εἰ ἠγαπᾶτε, das DL in εἰ ἀγαπᾶτε mildern, schließt aus den Anzeichen seelischer Erschütterung bei den Jüngern auf Mangel an Liebe zum Meister. Sie sollten sich für ihren Herrn freuen, der von seinem Hingang zum Vater großen Vorteil für sich erwartet. Vgl. Sokrates, der sich über seinen Tod nicht grämt, weil er zu kommen hofft πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφούς τε καὶ ἀγαθούς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε (Plato Phaed. 8 p. 63^{b}, 13 p. 69$^{d\,e}$). Der Vater, 10 29 größer als alle, ist auch größer als der Sohn (s. zu 1 1). **29** ganz wie 13 19. **30** fehlt in syr^{s} πολλά, und dieses Wort kann gewiß nur als Zusatz betrachtet werden, bestimmt, der Schwierigkeit zu begegnen, daß Jesus 15—17 zu reden fortfährt (s. darüber den Exkurs zu 31). „Nicht mehr" ergibt einen definitiven Abschluß, der um so weniger zu beanstanden ist, als ihm 25. 27 und 31 (mit der Aufforderung ἐγείρεσθε κτλ.) sekundieren. Der ἄρχων τοῦ κόσμου (s. darüber zu 12 31) ist im Kommen begriffen, nämlich in Judas, seinem Werkzeug (13 2. 27). ἐν ἐμοί = an mir; vgl. 15 2. 4. 6. An dem sündlosen (vgl. zu 8 46) Jesus hat der Teufel nichts, was ihm ermöglichte, seinen Herrschaftsbereich auch auf ihn auszudehnen. Scheint es trotzdem zu einem Sieg Satans zu kommen, so geschieht das, wie **31** nochmals im apologetischen Interesse betont wird, nur deshalb, weil Jesus gehorsam gegen den Vater seinen Tod freiwillig (vgl. 10 17. 18) auf sich nahm. In diesem Zusammenhang spricht Jo einmal von der Liebe des Sohnes zum Vater, während er sonst immer von dessen Liebe zu jenem redet.

Der erste Redegang schließt mit ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Aber der Aufbruch erfolgt keineswegs sogleich. Vielmehr fährt Jesus 15—17 zu reden fort und verläßt erst 18 1 Haus und Stadt. Ein Grund, die Worte als nicht ursprünglich zu streichen, liegt darin so wenig, wie in der Erkenntnis, daß sie aus Mc 14 42 = Mt 26 46 stammen. Ein Interpolator würde diese Schwierigkeit gewiß nicht geschaffen haben. Auch ist der Aufbau der Rede so geschlossen und führt 25. 27. 30 so zielsicher dem Ende zu, daß uns jene Wendung 31 gar nicht überraschend kommt. Was man als störend empfindet, sind vielmehr die drei folgenden Kapitel. Soll man sie mit Wellhausen (zuletzt Jo 77—80) und EdMeyer Ursprung I 313 als eine Einlage betrachten? Jedenfalls sagt diese Lösung, schon weil sie konsequenter ist, mehr zu

als die verschiedenen Vorschläge, die Kap. 15 und 16 irgendwo in den Zusammenhang des 13. Kapitels einzurangieren (HHWendt. Bacon). Denn so läßt sich der Anstoß nur in sehr bedingter Weise heben, da der Aufforderung immer noch das lange Abschiedsgebet 17 folgt (vgl. Corßen Ztschr. f. d. ntl. Wissensch. 1907, 126). Und den Beobachtungen, die die Zurückstellung des ersten Redegangs hinter den zweiten zu fordern scheinen (16 16 erregt 17—19 Anstoß, während dasselbe Wort 14 19 unbeanstandet passiert; 16 5 ist nur vor 13 33. 36 14 5 am Platze), stehen andere gegenüber, welche die in den Texten und Ausgaben befolgte Anordnung als richtig erweisen (vgl. 15 26 16 7, wo vom Parakleten als einer aus 14 16. 17 bekannten Größe gesprochen wird). Durch keinerlei Umordnung läßt sich wirklicher Gedankenfortschritt in die Abschiedsreden hineinbringen. Der Stoff der ersten Hälfte kehrt zum großen Teil in der zweiten wieder: 13 34. 35 = 15 12. 17 14 10. 11. 20 = 15 1—10 14 13 = 15 7 14 15. 21 = 15 10 14 16. 17. 26 = 16 13 14 19 = 16 16 14 27 = 16 33 (vgl. auch 16 31. 32 mit 13 38, 15 3 mit 13 10, 15 15. 20 mit 13 16, 16 28 mit 13 3). Diese ist nicht die Fortsetzung von jener, sondern in weiten Partien eine Variation desselben Themas, eine parallele Ausführung der gleichen Abschiedsgedanken. Der Gesamteindruck ist, daß sie im zweiten Teil in ruhigerer, aber auch weitschweifiger Form zur Darstellung gebracht werden. Ein äußerlich bemerkbarer Unterschied besteht insofern, als 13 31—14 31 einzelne, mit Namen genannte Jünger das Wort ergreifen, während 15. 16 die Jünger kollektiv fragen. Ob noch andere Differenzen bestehen, gar die Annahme verschiedener Hände nahegelegt wird, muß die Einzelexegese ergeben. Als die beiden Teile zu einem Ganzen verbunden und das Abschiedsgebet beigefügt wurde, blieb der ursprünglich als Schlußsatz gedachte Vers 14 31 unverändert. Wohl, weil man auf ihn nicht aufmerksam geworden ist. Denn sich mit den letzten Worten durch die Erwägung abfinden, daß das Folgende nach dem Aufbruch gesprochen sei, konnte man doch nur, wenn man das ἐξῆλθεν 18 1 (s. dort) übersah. Da dieses das Verlassen der Stadt zum Ausdruck bringt, müßten ja deren Straßen als Schauplatz der Rede 15. 16, vor allem des Gebetes 17 gedacht worden sein.

XV 1—16 33 Der Abschiedsreden zweiter Teil. Kap. 15 beginnt 1 die zweite größere Bildrede des 4. Evangeliums. Sie ist so wenig wie die Hirtenrede 10 1—16 ein Gleichnis und gestattet auch keine Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen Parabel Jesu und Zutaten oder Veränderungen, für die Jo zu haften hätte. Vielmehr handelt es sich um eine Allegorie (vgl. Jülicher Gleichnisreden I³ p. 115. 201 f.). Der Weinstock gehört wohl der alttestamentlichen Bildersprache an: Jer 2 21 (ἄμπελος ἀληθινή) Ez 15 1—6 19 10—14 Ps 79 9—16 Sir 24 17 syr. Apoc. Bar. 36. 37. Doch ist das AT für sich allein keineswegs in der Lage, die eigentümliche Rede vom Weinstock aufzuhellen. Sie empfängt vielmehr das beste Licht von jener orientalischen Religiosität her, für die der Weinstock und ähnliche Begriffe noch lebendige Wirklichkeit sind, weil sie die Verbindung noch nicht verloren hat mit der uralten Anschauung von dem Gottesreich als einer Pflanzung mit Bäumen, Früchten und Wohlgerüchen. Was insonderheit den Weinstock angeht, so hören wir von ihm, der im vierten Evangelium nur an unserer Stelle einmal überraschend auftaucht, durch das ganze mandäische Schrifttum hin immer wieder (vgl. Lidzbarski Mandäische Liturgien XIX und im Register 294ᵇ, auch Reg. zum Johannesbuch 250ᵇ). Vor allem wird Manda d'Haije „Weinstock“ oder „Weinstock des Lebens“ genannt (Recht. Ginza; vgl. Brandt D. mand. Rel. 63). Zur Verwendung von נצרא = Weinstock, um Himmelswesen zu bezeichnen, vgl. Brandt Jahrb. f. protest. Theol. XVIII 1892, 433 ff. Lidzbarski in Oriental. Studien ThNöldeke gewidmet 1906, 538. Ueber Jesus als Weinstock Act. Petr. c. Simon. 20 s. was am Schluß des Exkurses hinter 10 21 zu dieser apokryphen Stelle gesagt ist. Daß wir der

2 Jede Ranke an mir, die nicht Frucht trägt, nimmt er weg und jede, die
3 Frucht trägt, säubert er, damit sie mehr Frucht trage. Ihr seid be-
4 reits rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe. Bleibt
in mir, so ich in euch. Wie die Ranke von sich aus keine Frucht
tragen kann, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn
5 ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Ranken.
Wer in mir bleibt und ich in ihm, der trägt viel Frucht; denn getrennt
6 von mir könnt ihr nichts tun. Wenn jemand nicht in mir bleibt,
wird er hinausgeworfen wie die Ranke und verdorrt, und man sammelt
7 sie und wirft sie ins Feuer, und sie verbrennen. Wenn ihr in mir
bleibt und meine Worte in euch bleiben, so bittet, was ihr wollt, es
8 wird euch werden. Dadurch ist mein Vater verherrlicht, daß ihr viel

---

Rätselrede vom Weinstock gerade hier im Evangelium begegnen, erklärt sich möglicherweise daraus, daß auch über dem johanneischen Bericht von dem letzten Zusammensein Jesu mit den Seinen die Erinnerung an das Abendmahl schwebt (s. Exkurs zu 13 20); vgl. Mc 14 25 = Mt 26 29 = Lc 22 18 γένημα τῆς ἀμπέλου und in den Abendmahlsgebeten der Didache 9 2 εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβίδ. Zu ἀληθινή vgl. zu 1 9. ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή finden wir Act. Thom. 36 p. 154 2 Bonnet in einem Zusammenhang, der keinerlei Erinnerung an das Johannesevangelium wachruft, dagegen einen stark „mandäischen" Anstrich zeigt. Zur Rede in der Ich-Form vgl. den Exkurs zu 8 12; außerdem Recht. Ginza II 3 S. 59 39 Lidzb.: *Ein Weinstock sind wir, des Lebens Weinstock.* WBrandt Mand. Schr. 115 übersetzt diese Worte unter Korrektur des mand. Textes als Bestandteil der Offenbarung des Lichtgesandten über sich selbst: *Der Weinstock (bin) ich, der Weinstock des Lebens.* Diesem „ich" würde das „du" Mand. Lit. S. 68 Lidzb. antworten: *Du* (Manda d'Haije) *bist der Weinstock.* Doch vgl. auch Recht. Ginza XV 2 S. 301 L.: *ich bin ein sanfter Rebstock* — es ist die Rede von Hibil — *ich wurde gepflanzt aus dem Orte herrlicher Pracht und das große (Leben) war mir der Pflanzer.* Der γεωργός, nicht speziell ἀμπελουργός Lc 13 7, bedient auch Mc 12 1—9 Par. Porphyrius de abstin. III 10 (γεωργὸς ἄμπελον φυτεύσαι) den Weinstock. Philo de agricultura 4 p. 300 stellt dem ἐργάτης γῆς, der ἰδιώτης ist, den γεωργός als ἔμπειρος gegenüber. Nur ein solcher kann die kunstvolle Pflanze der Seele richtig besorgen (de agr. 20 ff. p. 303 ff.). Die Bevorzugung des umfassenderen Ausdrucks γεωργός zur Benennung Gottes hat ihren Grund darin, daß die religiöse Zeitsprache schon begonnen hatte, dieses Wort in Beziehung auf Gott zu gebrauchen: Hermet. Schr. XIV 10. Berl. Pap. ed Parthey (Abhandlungen der Berl. Akad. 1865, 120) Zl. 26: ἦκέ μοι Ἀγαθὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς δαίμων. **2** κλῆμα im NT ἅπ. λεγ., aber Ez 17 6 Joel 1 7 Nah 2 3 Plato Rep. I 23 p. 353[a]. Theophr. Hist. pl. IV 13 5. Pollux I 237 ὁ τῆς ἀμπέλου (sc. κλάδος) κλῆμα. Ueber antike Weinstocksbehandlung im Sinne unserer Stelle vgl. Wettstein zu dieser. Zur Wegnahme der unfruchtbaren Ranke vgl. noch Johannesbuch der Mand. S. 204 f. Lidzb. die Worte des „Lebensschatzes": *Der Weinstock, der Früchte trägt, steigt empor, der keine trägt, wird hier abgeschnitten. Wer sich durch mich aufklären und belehren läßt, steigt empor und schaut den Ort des Lichtes, wer sich nicht durch mich aufklären und belehren läßt, der wird abgeschnitten und fällt in das große Sûf-Meer.* Andererseits sagt Mand. Lit. S. 253 1 Lidzb. das „große Leben" zum „Auserwählten, Reinen" bezüglich der guten Ranken des Weinstocks

(vgl. Zl. 7): *Trefflich sollen deine reinen Sprossen gedeihen, sie sollen mit dir verbunden und nicht abgeschnitten werden.* Zum „Reinigen" vgl. Philo de agric. 10 p. 301 f.; de somn. II 64 p. 667. Od. Sal. 11 1—3: *Mein Herz ward beschnitten und seine Blüte erschien; die Gnade wuchs in ihm und brachte Früchte dem Herrn.* 2 *Denn der Höchste beschnitt mich durch seinen heiligen Geist . . .* 3 *So ward die Beschneidung mir zur Erlösung.* Wie die Rätselrede des 10. Kapitels (s. zu 10 10. 11) von Jesus der Tür zu Jesus dem Hirten überspringt, so wahrt auch unsere Allegorie die Einheitlichkeit nicht. Zunächst 1. 2 wird den Jüngern die Notwendigkeit, Frucht zu bringen, eingeschärft, weil nur dann, unter der reinigenden Einwirkung des Vaters, eine Steigerung der Ertragfähigkeit möglich ist. 4—6 dagegen ist der Gesichtspunkt der, daß die Jünger bei Jesus bleiben müssen, wie die Ranken am Weinstock, wollen sie nicht absterben. Der Vater verschwindet, von Reinigung ist keine Rede mehr. **3** leitet nicht eben geschickt vom einen zum andern über. Denn die Feststellung ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε (vgl. 13 10, Hermet. Schr. XIII [XIV] 15 Reitzenstein Poimandr. 247. 345 und Philo de somn. I 226 p. 654 f. ἐκάθηρεν ἡμᾶς ὁ ἱερὸς λόγος) macht die 2 als etwas Erstrebenswertes hingestellte Säuberung überflüssig. Der Zusammenhang wird gewahrt durch Wiederkehr der Züge des am Weinstock Seins und des Fruchttragens, auch des Wegnehmens der Ranke. Zu κἀγὼ ἐν ὑμῖν **4** ist μενῶ zu ergänzen; vgl. 6 56. Diese Stelle lehrt, daß ἐν ἐμοί, was dem Bilde gemäß „an" mir heißen müßte (vgl. 14 30), in die Bedeutung „in" mir übergeht. Wie 10 11 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός die zweite Deutung der ersten 10 7 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τ. πρ. anreiht, so korrespondiert **5** das ἐγώ εἰμι mit dem ἐγώ εἰμι 1. Dem Bild von Weinstock und Ranken für die mystische Einheit von Christus und den Seinen entspricht bei Paulus das Bild von den Gliedern des Leibes und dem sie belebenden Geist I Cor 12 12. 13. Zu χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν vgl. Ael. Aristides Oratio in Minerv. ed. Keil Orat. XXXVII 10 Ἀθηνᾶς ἡγουμένης οὐδὲν πώποτε ἀνθρώποις ἡμαρτήθη οὐδ' αὖ πράξουσί ποτε χρηστὸν οὐδὲν ἄνευ τῆς Ἀθηνᾶς. Die Aoriste ἐβλήθη und ἐξηράνθη **6** drücken die mit absoluter Sicherheit unmittelbar eintretende Folge aus. Vgl. Ilias IX 412 f. XVII 98 f. Euripides Alc. 386 ἀπωλόμην, εἴ με λείψεις. Epictet IV 1 39 ἂν μὲν στρατεύσωμαι, ἀπηλλάγην πάντων τῶν κακῶν 10 27 ὅταν θέλῃς, ἐξῆλθες. Zu ἐβλήθη ἔξω vgl. 6 37 Mt 5 13 21 39, zu συνάγουσιν vgl. Mt 13 30. 40. 41, zu καίεται vgl. Mt 3 10. 12 7 19 13 30. 42 18 8. 9 25 41, zum Ganzen vgl. Mal 4 1 (καιομένη, κλῆμα). Nach 2 und 6 scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ein zu Jesus Gehöriger sich wieder von ihm scheiden kann (vgl. auch 6 66 17 12). Dagegen soll 6 39. 40 nach des Vaters Willen nichts, was er dem Sohn gegeben hat, verloren gehen und 10 28 f. keins seiner Schafe in Gefahr sein, einem Raube zum Opfer zu fallen. Den Widerspruch überbrückt die Annahme, daß nach der Auffassung von Jo alle, die Jesus wieder den Rücken kehren, nicht zu seinen echten Jüngern gehört haben (vgl. I Jo 2 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν). So erschütternd die Drohung von 6, so erhaben die Verheißung von **7**. An Stelle von κἀγὼ ἐν αὐτῷ 5 tritt τὰ ῥήματά μου κτλ. und zeigt, wie Christus in den Seinen wohnt. Ueberhaupt wird jetzt bis 17 die moralische Seite des innigen Verhältnisses der Gläubigen zu Christus aufgewiesen. Zu der überaus häufigen Vertauschung von ἄν mit ἐάν nach Relativis vgl. Deißmann Neue Bibelstud. 30—33. ἐν τούτῳ **8** bezieht sich nicht auf die Gebetserhörung 7 zurück (Cyrill Alex.), so daß der ἵνα-Satz den Zweck der Verherrlichung des Vaters angäbe. Vielmehr bringt dieser Satz die Erklärung zu ἐν τούτῳ, das auf das Folgende geht (vgl. I Jo 4 17 Jo 6 29. 40). Der Aorist ἐδοξάσθη ist vom Standpunkt

9 Frucht tragt und euch als meine Jünger erweist. Wie mich der Vater
10 geliebt hat, habe auch ich euch geliebt; bleibt in meiner Liebe. Wenn
ihr meine Gebote bewahrt, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie
ich meines Vaters Gebote bewahrt habe und in seiner Liebe bleibe.
11 Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und
12 eure Freude völlig werde. Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt,
13 wie ich euch geliebt habe. Eine größere Liebe hat niemand als die,
14 daß er sein Leben für seine Freunde läßt. Ihr seid meine Freunde,
15 wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr
Sklaven, denn der Sklave weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber
habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich von meinem
16 Vater gehört, kund getan habe. Nicht ihr habt mich erwählt, sondern
ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, daß ihr hingeht und Frucht
tragt und eure Frucht bleibe, daß, was ihr den Vater in meinem Namen
17 bittet, er euch gebe. Das trage ich euch auf, damit ihr einander liebt.

---

der Erfüllung der Voraussetzung aus zu verstehen; vgl. Gal 5 4 I Cor 7 28. γίνεσθαι hier in der Bedeutung „sich erzeigen“ wie 20 27 Mt 5 45 6 16 10 16 I Cor 14 20 15 10. 58 Col 3 15 I Th 1 5 2 7. Der 8 wieder auftauchende (s. zu 2) Vater dient **9** und weiterhin dazu, durch sein Verhältnis zum Sohn dessen Verhältnis zu den Christen zu illustrieren. Die Liebe Gottes zu Jesus wie 3 35 5 20 10 17 17 24. 26. Zum Bleiben in der Liebe vgl. Sap 3 9 οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ. Od. Sal. 8 22. „Meine Liebe“ = die Liebe, die ich zu euch habe. Den Weg, wie die Forderung 9 zu erfüllen ist, weist **10**. Vgl. 14 15. 21. Als letztes Ziel der gegebenen Aufklärung erscheint **11** die Freude, wie sie Christus hat (vgl. „seinen“ Frieden 14 27 16 33) und wie sie in den Gläubigen zur Vollreife kommen soll. Vgl. 16 20. 22. 24 17 13 I Jo 1 4 II Jo 12. Zur Freude als der dem Christen charakteristischen Stimmung s. auch II Cor 1 24 13 11 Ph 2 17. 18 4 4. Ueber das hohe Gut der Freude spricht sich Philo aus de praemiis et poenis 31 f. p. 413 χαρὰν δὲ τῶν εὐπαθειῶν ἀρίστην καὶ καλλίστην εἶναι συμβέβηκεν, ὑφ' ἧς ὅλη δι' ὅλων εὐθυμίας ἡ ψυχὴ καταπίμπλαται. Der Logos als Spender der Freude bei Philo; de somn. I 71 p. 631 ἵν' ἐξαπιναίως ὁ θεῖος λόγος ἐπιφαινόμενος ἀπροσδόκητον χαρὰν ἐλπίδος μείζονα ἐρήμῃ ψυχῇ συνοδοιπορεῖν μέλλων πρετείνῃ, II 249 p. 691. Doch auch in dem von Reitzenstein D. iran. Erlösungsmysterium 1921, S. 3 besprochenen Zarathustra-Fragment Strophe 2 wird der Erlöser *aus der Welt der Freude gesandt.* Die Mandäer verehren Manda d'Haije als den Bringer der Freude (Mand. Lit. S. 196 Lidzb.; vgl. 134). In den Manichäischen Fragmenten begegnet Wort und Begriff „Freude“ immer aufs neue (z. B. Handschriftenreste II ed. FWKMüller 1904, S. 20. 57. 58. 59. 74. 75. 76. 79; oft auch in den Türkischen Manichaica ed. von LeCoq). Vgl. auch Hermet. Schr. XIII (XIV) 18 und im Gegensatz dazu VI 1 λύπη κακίας μέρος (s. Reitzenstein Poimandr. 232 f.). Die Mithrasliturgie S. 10 21 f. Dieterich spricht von der χαρά, die den Menschen beim Anblick der Götter ergreift. Vgl. noch Od. Sal. 7 1 f. 8 2 31 3 *(Friede und Freude).* 6 *(Kommt hervor, die ihr geplagt seid und empfangt Freude).* **12** Zu der ἐντολή, in der sich die ἐντολαί 10 zusammenfassen, vgl. 13 34. Die geforderte Liebe erreicht **13** ihren Gipfelpunkt im Opfer des Lebens, wie es Jesus darzubringen im Begriff steht. Der ἵνα-Satz ist wiederum Exposition zum Demonstrativpronomen, wie 8 (s. dort) 12. Zur Unüberbiet-

barkeit des Lebensopfers s. Euripides Alc. 301 ψυχῆς οὐδέν ἐστι τιμιώτερον. Zu τιθέναι τὴν ψυχήν vgl. zu 10 11. Anders als Rm 5 6. 8. 10 (Χριστὸς . . . ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν) kommt hier die Preisgabe des Lebens den Freunden zugut. Vgl. die analoge Verengerung des Gebotes der Nächstenliebe zum Gebot der Bruderliebe 13 34. Zu dem in diesem und den folgenden Versen sich aussprechenden Sinn für den Wert der Freundschaft vgl. Epicur bei Diogenes L. X 148 ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις und bei Cicero de fin. II 25 80. Sir 6 14—17. Das zum Verständnis von Entstehung und Bedeutung des Ausdrucks „Freunde Jesu" als Bezeichnung für die Jünger **14** nötige Material hat neuerdings EPeterson Der Gottesfreund (Zeitschr. für Kirchengesch. Neue Folge V 1923, 161—202) gesammelt, gesichtet und beleuchtet. Auch diesmal ist es wieder das mandäisch-manichäische Schrifttum, das neben Philo die besten Aufschlüsse gewährt (Peterson S. 182 ff.). Wie die Jünger im Johannesevangelium Jesu Freunde sind, ohne daß dieser ihr Freund heißt, so wird auch Manda d'Haije nicht der Freund der Seinen genannt, sondern nur von ihnen erklärt, daß sie ihm in dieser Weise verbunden wären. Zu dem Gegensatz von φίλος und δοῦλος **15** vgl. Philo de migr. Abr. 45 p. 443 καὶ γὰρ εὖηθες τοὺς δούλους οἰηθῆναι πρὸ τῶν φίλων· τοῦ θεοῦ τὴν ἀρετῆς χώραν διανέμεσθαι. Das οὐκέτι weist vielleicht zurück auf 13 16 (vgl. auch 12 26), wo die Jünger freilich nicht eigentlich Sklaven heißen, sondern ein Vergleich gezogen wird, der trotz 15 15 wenig später 20 wiederkehrt. Besser aber versteht sich das „nicht mehr", wenn der johanneische Jesus hier erklärt, daß die dem Urchristentum geläufige Bezeichnung der Gläubigen als Sklaven des Herrn (s. zu Rm 1 1) nicht geeignet ist, ihr Verhältnis zu Christus richtig zu umschreiben. Statt ihnen einfach Befehle zu erteilen und Gehorsam zu heischen, hat er ihnen alles enthüllt, was er vom Vater gehört hat. Das πάντα stimmt nun allerdings wiederum nicht zu 16 12. Sollte 15 eine Glosse sein? Doch s. zu 16 5. Zu 13—15 vgl. Recht. Ginza XV 10 S. 333 L. die Worte des himmlischen Gesandten: *Mich berief und beauftragte das Große* (= d. große Leben, der Vater des Gesandten) *und legte von seiner Weisheit über mich. [Es legte über mich] die wohlverwahrte Gestalt, die für mich im Verborgenen verwahrt ist. Es legte über mich Liebe, die meinen Freunden zukommen soll. Es legte über mich sanfte Rede, in der ich mit meinen Freunden sprechen soll.* In dem vorliegenden Zusammenhang führt **16** die Vorzugsstellung der Jünger auf ihre Erwählung durch Jesus (vgl. 6 70 15 19) zurück. Nicht sie ihrerseits haben mit ihm den Freundschaftsbund geschlossen, sondern er hat sie zu sich gezogen. Folge war ihre Einsetzung (τιθέναι wie Act 20 28 I Cor 12 28 II Tim 1 11) zu einem doppelten Zweck. Die beiden ἵνα sind koordiniert. Das φέρειν καρπόν erinnert an die Allegorie 2. 4. 5. 8; aber ὑπάγητε paßt schlecht zu dem Bild. Die Kehrseite der fruchtbaren Arbeit ist die Erhörung der Gebete durch den Vater, wie 14 12. 13 15 7. 8. **17** kann man nach Analogie von 12 (vgl. 13 34) verstehen und das ἵνα als Exposition zu ταῦτα fassen (vgl. 8. 13 17 3). Wohl überrascht der Plural, da es sich nur um ein Gebot handelt. Aber auch 16 6 blickt ταῦτα auf das eine ὑπάγειν zurück. Ebensowenig ausgeschlossen ist es jedoch, das ἵνα nach ταῦτα hier wie 11 16 1. 4 zu nehmen. ταῦτα sieht dann auf das Vorausgehende und ἵνα κτλ. stellt als Zweck der erteilten Ermahnungen die Erweckung der Bruderliebe hin. Während Jesus zu den Seinen eine Liebe im Herzen trägt, die sich nicht mehr überbieten läßt (vgl. 13), und Liebe das Verhalten der Jünger zueinander bestimmen soll, hegt die Welt für die christliche Gemeinde und ihr Haupt nur Haß 18—16 4a. Der Evangelist schildert in Gestalt einer Weissagung die Verhältnisse seiner

18 Wenn die Welt euch haßt, so wißt, daß sie mich vor euch gehaßt hat.
19 Wenn ihr aus der Welt wäret, würde die Welt das Ihrige lieben. Weil
ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch erlesen habe aus
20 der Welt, deshalb haßt euch die Welt. Denkt an das Wort, das ich
euch gesagt habe: nicht ist ein Sklave größer als sein Herr. Wenn
sie mich verfolgt haben, werden sie euch auch verfolgen. Wenn sie
mein Wort bewahrt haben, werden sie auch das eurige bewahren.
21 Aber dieses alles werden sie euch antun um meines Namens willen,
22 weil sie den, der mich gesandt hat, nicht kennen. Wenn ich nicht
gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde.
23 Nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde. Wer mich haßt,
24 haßt auch meinen Vater. Wenn ich nicht die Werke unter ihnen ge-
tan hätte, die kein anderer getan hat, hätten sie keine Sünde. Nun
25 aber haben sie gesehen und doch gehaßt mich und meinen Vater. Aber
das Wort sollte sich erfüllen, das in ihrem Gesetz geschrieben steht:
26 »sie haben mich ohne Grund gehaßt.« Wenn der Helfer kommt, den
ich euch senden werde vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der
27 vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen. Aber auch ihr legt
16 Zeugnis ab, weil ihr von Anfang an bei mir gewesen seid. Das habe
2 ich zu euch geredet, damit ihr keinen Anstoß nehmt. Sie werden euch
aus der Synagoge ausschließen; ja es kommt sogar eine Stunde, wo

---

Gegenwart. Der Haß, dem die Christenheit in der Welt begegnet, ist **18** lediglich eine Fortsetzung des Hasses, von dem Christus getroffen worden ist. Ueber πρῶτος mit Komparativbedeutung s. zu 1 15. Der Haß liefert aber auch **19** den tröstlichen Beweis dafür, daß die christliche Gemeinde nicht aus der Welt ist, so wenig als ihr Meister 8 23. Ep. ad. Diogn. 6 3 Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου. Rechtes Ginza V 2 S. 179 Lidzb.: Manda d'Haije sagte zu den Männern von erprobter Gerechtigkeit: *Ich bin gekommen, um bei euch zu weilen und euch im Lichte des Lebens aufzurichten. Ich habe euch von den Völkern und Generationen abgesondert, ich will euch in der Liebe zur Wahrheit aufrichten, und ihr sollt Wahrhaftige vor mir im Lichte des Lebens sein.* Mand. Lit. S. 75 L.: *Manda d'Haije steht fest für seine Auserwählten. Du hast uns auserwählt und herausgeholt aus der Welt des Hasses.* Verfolgung der Gläubigen durch die Welt: Recht. Ginza I 147 S. 22 Lidzb. V 2 S. 180 L. Vgl. auch den Exkurs zu 1 10. Den Faden von 18. 19 fortspinnend und unter Erinnerung an sein Wort 13 16 (vgl. dazu Mt 10 22—25) führt Jesus **20** die beiden Arten vor, wie die Welt sich zu ihm stellen kann. Betont wird dabei die Gewißheit, daß sie sich seinen Jüngern gegenüber nicht anders verhalten wird. Daß die Welt zu einem verwerfenden Urteil über die christliche Sache kommen werde, ist die Voraussetzung für **21**. Merkwürdig ist das ταῦτα πάντα (D streicht das letztere Wort), weil bisher noch keineswegs von verschiedenartigen Betätigungen des Hasses und der Verfolgungssucht die Rede war. Die Leser von Jo wußten aber wohl, was „dies alles" bedeutete (vgl. 16 2. 3). Zum Haß und der Verfolgung „um des Namens willen", d. h. um des christlichen Bekenntnisses willen, ohne daß irgendwelche Verfehlungen vorlägen, vgl. Mt 10 22. 23 Act 5 41 I Petr 4 14—16 Polycarp. ad Phil. 8 2 ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. Letztes Motiv für die Feindseligkeit der Welt ist ihre

Unbekanntschaft mit dem Absender und die daraus sich ergebende Unfähigkeit, den Gesandten und die Seinen richtig zu würdigen. Darin liegt **22** aber keine Entschuldigung. Vgl. 9 41. Ueber die hier und 24 von SBL bezeugte Form εἴχοσαν (für εἶχον) vgl. Blaß⁵-Debr. § 84 2, Kühner-Blaß II 55 und JHMoulton Einleitung 76 f. Die Feindschaft gegen Jesus (und seine Sache) ist **23** Feindschaft gegen Gott. Daß die Gegner **24** den Tatbeweis, den Jesus für die Göttlichkeit seiner Mission erbracht hat (5 36 14 10), in den Wind geschlagen haben, bleibt wegen des in ihrem Verhalten sich aussprechenden Hasses gegen den Sohn wie den Vater unvergebbare Sünde. Zur Konstruktion vgl. 6 36. Zu der von **25** vgl. 1 8. Der angesichts alles dessen, was Jesus vor ihren Augen getan hat, unbegreifliche Haß der Juden ist im Willen Gottes begründet. Vgl. 12 37—40. Das ins Auge gefaßte Wort ihres (so redet Jesus, als ginge ihn das Gesetz der Juden nichts an; s. Exkurs zu 1 19) Nomos (νόμος = die Schrift; s. zu 10 34) ist Ps 34 19 68 5 οἱ μισοῦντές με δωρεάν (vgl. 118 161). δωρεάν hier nicht = gratis (wie Mt 10 8 Rm 3 24) oder = ohne Erfolg, vergebens (wie Gal 2 21), sondern (wie in den zitierten Psalmstellen, auch I Reg 19 5) = unverdientermaßen, ohne Grund. **26** erscheint der aus Kap. 14 16. 26 bekannte παράκλητος wieder, wie dort 17 πνεῦμα τῆς ἀληθείας genannt. An zwei Punkten unterscheidet sich unsere Parakletaussage von denen jenes Kapitels. Deutlicher als dort, wo — wenigstens 14 16—19 — die Wiederkunft Christi mit dem Kommen des Geistes ineinanderfließt (s. zu 14 19), ist hier die Selbständigkeit des Geistes neben dem Sohn gewahrt. Das Verhältnis beider Größen scheint dem des Logos zu Gott analog gedacht zu sein. Wie der Vater im Sohn ist, gleichwohl aber jeder eine Persönlichkeit für sich bildet, so ist auch der Geist Christus selbst, der im Pneuma wiederkehrt, und doch auch wieder als der „andere“ Helfer von ihm geschieden. Vgl. HHoltzmann Nt. Theologie² II 514 f. Damit hängt zusammen — und so kommen wir zum zweiten Punkt —, daß als Absender des Geistes bald der Vater genannt wird (14 16. 26), bald der Sohn (15 26 16 7). Eher als diese Differenzen könnte die Beobachtung, daß hier Gedanken von 16 4ᵇ ff. vorweggenommen sind und daß 26. 27 den Zusammenhang von 25 und 16 1 störend unterbrechen, die Vermutung nahelegen, daß wir es mit einem nachträglichen Zusatz zu tun haben. Wie die Versfolge ist, kann man den Anschluß an das Vorhergehende etwa so finden: auch nach dem Scheiden Jesu wird das ablehnende Verhalten der Welt der christlichen Sache gegenüber nicht entschuldbar; denn der Geist legt Zeugnis über Jesus ab. Neben den Parakleten treten **27** als Zeugen die Jünger (vgl. Act 1 8. 21. 22 2 32 3 15 u. ö.). Zu diesem Nebeneinander vgl. Act 5 32 15 28. Es geht gewiß nicht an, das Zeugnis des Geistes mit dem der Apostel und urchristlichen Sendboten, durch die er wirke, gleichzusetzen. Die Apostel verkünden, was sie, die von Anfang an bei Jesus waren (vgl. dazu Act 1 21 f. Jo 1 14 I Jo 1 1—4), im Zusammensein mit ihm erlebt haben. Der Geist, dessen Organe die Geistesträger sind, sorgt nach 16 13 nicht nur für die Weiterverbreitung, sondern auch für die Ergänzung und Fortbildung der apostolischen Tradition. Vgl. Weinel Die Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 p. 52 f. 98. 164 f. 192 f. Dadurch aber soll die ursprüngliche Ueberlieferung, die Jesus hier ausdrücklich bestätigt, nicht entwertet werden. Das Präsens ἐστε faßt Vergangenheit und Gegenwart in eins zusammen. Jesus hat die Seinen über den Haß der Welt aufgeklärt, um zu verhüten **XVI 1**, daß sie am Glauben irre werden (s. v. 4 und vgl. 6 64. 70 13 19 14 29). Ueber ἀποσυνάγωγος **2** s. zu 9 22. ἀλλά steigernd = „ja sogar“, wie II Cor 1 9 7 11. ἔρχεται ὥρα ἵνα wie 12 23 13 1 16 32. λατρείαν προσφέρειν ist ganz streng genommen wohl eine unpassende Verbindung, im Grunde aber eben-

3 jeder, der euch tötet, einen Gottesdienst zu verrichten wähnt. Und das
werden sie tun, weil sie den Vater nicht erkannt haben und nicht mich.
4 Aber dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr, wenn die Zeit dafür
kommt, euch daran erinnert, daß ich es euch gesagt habe. Ich habe
euch das aber nicht von Anfang an gesagt, weil ich bei euch war.
5 Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von
6 euch fragt mich: wo gehst du hin? Sondern, weil ich euch das gesagt
7 habe, hat der Kummer euer Herz erfüllt. Aber ich sage euch die
Wahrheit: mein Fortgehen ist gut für euch. Denn, wenn ich nicht
fortgehe, wird der Helfer nicht zu euch kommen. Wenn ich aber gehe,
8 werde ich ihn zu euch senden. Und nach seiner Ankunft wird er die
Welt überführen in Bezug auf Sünde, Rechtbeschaffenheit und Gericht.
9 10 In Bezug auf Sünde, insofern als sie nicht an mich glauben; in Bezug
auf Rechtbeschaffenheit, insofern als ich zum Vater gehe und ihr mich
11 nicht mehr seht; in Bezug auf Gericht, insofern als der Fürst dieser
12 Welt gerichtet ist. Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt

sowenig unmöglich wie δεήσεις προσφέρειν Hebr 5 7 oder προσφ. τῷ θεῷ εὐχήν Jos. Bell. III 8 3. Die Mordgier der Juden gegenüber den Christen bezeugt Justin Dial. 95 εἰ δὲ αὐτοῦ τε ἐκείνου καὶ τῶν εἰς ἐκεῖνον πιστευόντων καταρᾶσθε καί, ὁπόταν ἐξουσίαν ἔχητε, ἀναιρεῖτε κτλ. 110. 131. 133. Mart. Polyc. 13 1. Vgl. Midrasch Bemidbar rabba XXI zu Num 25 13 ed. Wünsche 1885 p. 509: *Wer das Blut der Frevler vergießt, ist anzusehen, als hätte er ein Opfer dargebracht.* Daß hier jüdische und nicht heidnische Verfolgungen in Aussicht gestellt werden, hat seinen Grund schwerlich in der frischen Erinnerung des Jo an die Erfahrungen des zweiten jüdischen Krieges, während dessen Bar Kochba die Christen, deren er habhaft werden konnte, hinrichten ließ (so zuletzt Schwartz 1908 p. 147; vgl. auch zu 5 43), sondern entspricht einfach dem Gang der Geschichte. **3** fehlt bei syr^s und ist wohl als neben 15 21 entbehrlich und den vermeintlich ursprünglichen engen Zusammenhang zwischen 4 und 2 aufhebend gestrichen worden. **4**^{a} ist doppeltes αὐτῶν zu lesen, hinter ὥρα (ABL it vulg gegen SD syr^s) wie hinter μνημονεύετε (gegen DL syr^s). Zur Voraussage vgl. v. 1 6 64. 70 13 19 14 29. — Dem Haß der Welt gegenüber sollen die Christen Trost finden an den großen religiösen Gütern, die sie ihrem Herrn verdanken. In Form einer Weissagung Jesu werden die Besitztümer geschildert: zunächst (bis 15) der Paraklet und seine Bedeutung für die Welt wie für das Leben der Gläubigen. 4^b—6 leitet dazu über. ἐξ ἀρχῆς (wie 6 64) = ἀπ' ἀρχῆς 15 27. Die Begründung ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην hat ihren Hauptzweck darin zu erfüllen, daß sie dem Gedanken des Fortgehens und dadurch begründeten Kommens des Parakleten zum Anknüpfungspunkt dient. **5** νῦν Gegensatz zu ἐξ ἀρχῆς 4. Die Bemerkung, daß ihn niemand frage, steht im Widerspruch mit 13 36 14 5 (s. den Exkurs zu 14 31). Trotzdem hat man keinen Anlaß, einen Einschub oder Störung der Ordnung im ursprünglichen Text anzunehmen. Vielmehr stimmt der Befund durchaus zu der Gleichgültigkeit, die Jo auch sonst vielfach der Form gegenüber an den Tag legt (s. zu 15 15). **6** ταῦτα geht nicht auf die 2 in Aussicht gestellten Verfolgungen, sondern auf das ὑπάγειν. Der Hinweis auf den bevorstehenden Abschied hat die Herzen der Jünger so beschwert, daß sie es versäumen, die Frage, auf die alles ankommt, an den Meister zu richten. Dieser beteuert **7**, daß es ihnen wahrhaftig nützen wird,

wenn er sich entfernt (zur Konstruktion vgl. 11 50), und rechtfertigt so sein Fortgehen angesichts der heraufziehenden Gefahren. Vom Scheiden Jesu ist das Kommen des Parakleten abhängig (vgl. 7 39 14 16), den hier wie 15 26 (s. dort) der Sohn sendet. Die Wirksamkeit des Parakleten der Welt gegenüber, die 8—11 in einigen durch Knappheit dunklen Sätzen beschrieben wird, soll in einem ἐλέγχειν (s. darüber zu 8 46) bestehen. Er übt damit eine Tätigkeit aus, die man von Gott und dem Messias erwartete (PVolz Jüdische Eschatologie 1903 p. 265 f.), die Philo dem Logos zuwies (Quod det. potiori insid. sol. 146 p. 219; Quod deus sit imm. 135 p. 293, 182 p. 299; de fuga et inv. 118 p. 563), die aber auch bereits in vorchristlicher Zeit dem Geist übertragen war (Sap 1 3. 5. 8. 9 Test. Jud. 20). Der Paraklet unterstützt die Gläubigen in ihrem Kampf mit der Welt, indem er, diese verurteilend, Nachweise liefert bezüglich der drei Dinge: ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις. Alle drei Begriffe sind absolut zu nehmen. Sie gehören zu denen, mit welchen im Kampf der Christen mit ihren Widersachern hauptsächlich operiert wurde. Auf welcher Seite ist die Sünde? Wo ist die Gerechtigkeit zu finden? Hat nicht schon der Tod Jesu die Entscheidung gebracht, indem er ein verdammendes Gericht für seine Sache bedeutete? Die drei ὅτι-Sätze **9**—11 geben an, inwiefern der Geist bezüglich der genannten Dinge die Welt zu ihrer Beschämung überführt (ὅτι = insofern als, in Rücksicht darauf, daß; s. zu 2 18). Er weist das Vorhandensein von Sünde nach — auf seiten der Welt; denn sie glaubt nicht an Christus und macht sich dadurch der Sünde schuldig (vgl. 3 19. 20 7 7 8 47 15 22). Seine die δικαιοσύνη betreffende Feststellung hat es **10** mit der Tatsache zu tun, daß Jesus zum Vater geht. Das Abtreten des Herrn vom irdischen Schauplatz ist kein gegen ihn sprechendes Moment, sondern, da es zur Vereinigung mit dem Vater führt, Beweis seiner Rechtbeschaffenheit (Jesus als δίκαιος I Jo 2 1. 29 3 7 Act 3 14 7 52 22 14 I Petr 3 18). Euthymius: δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ. Die Auferstehung und Erhöhung rechtfertigen den Gekreuzigten; vgl. Rm 1 4 Act 2 36 3 15 5 30. 31. Das οὐκέτι θεωρεῖτέ με entspricht dem Zusammenhang (vgl. 5—7). Der Abschied Jesu von den Seinen, dessen Ankündigung diese mit so starken Empfindungen der Trauer aufgenommen haben, dient ihnen zum Vorteil, da er es ermöglicht, die Rechtbeschaffenheit Jesu der feindseligen Welt gegenüber zu erweisen. Was endlich **11** die κρίσις angeht, so kann unmöglich Jesus, dessen δικαιοσύνη feststeht, ihr verfallen sein. Wohl ist ein Gericht vollzogen. Doch nicht an ihm, sondern wiederum an der Welt, nämlich in ihrem „Fürsten", über den der Erhöhte triumphiert hat. Auch dafür wird der von diesem gesandte Helfer den Beweis erbringen. Vgl. 12 31 14 30. Die dreifache überführende Tätigkeit des Parakleten hat im mandäischen Schrifttum insofern ein interessantes Gegenstück, als der himmlische Gesandte des hohen Lichtkönigs seine sittlichen Unterweisungen zusammenfaßt mit den Worten (Rechtes Ginza I 179 S. 27 L. = II 1 116 S. 45 L.; vgl. Reitzenstein D. mandäische Buch des Herrn der Größe 1919, 16): *Meine Auserwählten! Sehet, ich habe euch über das Licht verkündet, für das es weder Ende noch Zahl gibt. Ich habe euch über die Finsternis und das lodernde Feuer verkündet. Ich habe euch über den Satan verkündet, der ohne Kraft und Festigkeit ist und sich nicht aus dem verzehrenden Feuer und dem Brande retten kann.* Aber die Ueberführung der Welt erschöpft die Aufgabe des Parakleten nicht. Neben das „Strafamt" tritt das „Lehramt", dessen er unter den Gläubigen waltet **12**—15. Jo vertritt hier die Ueberzeugung, daß, was der irdische Herr die Seinen gelehrt hat, nicht den Charakter der abschließenden Offenbarung zeigt, sondern eine Ergänzung verträgt, einer solchen bedarf. Hier

13 es jetzt noch nicht tragen. Wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in aller Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern er wird reden, was er vernimmt, und wird
14 euch das Kommende verkündigen. Er wird mich verherrlichen, weil
15 er aus dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird. Alles, was der Vater hat, ist mein. Deshalb habe ich gesagt, daß er aus dem
16 Meinigen nimmt und euch verkündigen wird. Eine kleine Weile noch und ihr schaut mich nicht mehr; und wiederum eine kleine Weile und
17 ihr werdet mich sehen. Da sagten einige seiner Jünger zueinander: was sagt er uns da: eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht, und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen? und: ich gehe
18 hin zum Vater? Sie sagten also: was sagt er da: eine kleine Weile?
19 wir wissen nicht, was er redet. Jesus erkannte, daß sie ihn fragen wollten und sagte zu ihnen: ihr besprecht euch darüber untereinander, daß ich gesagt habe: eine kleine Weile und ihr schaut mich nicht,
20 und wiederum eine kleine Weile, und ihr werdet mich sehen? Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer soll
21 zur Freude werden. Das Weib, wenn es gebiert, ist traurig, weil seine Stunde gekommen ist; wenn es aber das Kind geboren hat, denkt es nicht mehr der Not aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt

---

wirken sich die Vorstellungen aus, daß die großen, göttlichen Geheimnisse unsagbar und schwer zu tragen sind und sich nur den Pneumatikern erschließen (vgl. die heidnische Naassenerpredigt bei Hippolyt, Elench. V 8 9 Wendl. = Reitzenstein Poimandres S. 91 § 19: τὸ μέγα καὶ ἄρρητον μυστήριον, ὃ μόνοις ἔξεστιν εἰδέναι τοῖς τελείοις [= ἀναγεννώμενοι πνευματικοί V 8 10 W. S. 92 ob. Reitz.] und weiterhin V 8 26 f. W. = R. S. 93 f. § 22 καὶ ταῦτα ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἄρρητα μυστήρια, ἃ ἡμεῖς ἴσμεν μόνοι. πάνυ γὰρ δύσκολόν ἐστι παραδέξασθαι καὶ λαβεῖν τὸ μέγα τοῦτο καὶ ἄρρητον μυστήριον). Merkwürdig bleibt freilich, und das gehört zu den vielen Unausgeglichenheiten in unserem Evangelium, die seinen Verfasser immer wieder von fremdem Schrifttum und fremder Geisteswelt abhängig zeigen, daß dieselben Jünger, die aus Gott geboren, von oben her neu erzeugt, „bereits rein", nicht aus der Welt sind, Söhne des Lichtes heißen, zu Jesu Schafen gehören und die göttliche Doxa empfangen haben, noch gar keinen Geist besitzen sollen. πολλὰ ἔχειν = vieles im Vorrat haben; vgl. II Jo 12 III Jo 13 Dionys. Hal. IX 30 4 ἔχων ἔτι πλείω λέγειν, παύσομαι. Die Aussage widerspricht der von 15 15 (s. dort). Zu dem in βαστάζειν liegenden Bild vgl. Act 15 10 Mt 11 30 Apc 2 2. 3. Epictet III 15 9 (= Ench. 29 5) ἄνθρωπε, σκέψαι πρῶτον τί ἔστι τὸ πρᾶγμα, εἶτα καὶ τὴν σαυτοῦ φύσιν, τί δύνασαι βαστάσαι. Zur Sache s. I Cor 3 1. 2 κἀγὼ . . οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς . . . οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. **13** Zu ἐκεῖνος vgl. 8. Das πνεῦμα τῆς ἀληθείας wie 14 17 15 26. Da ὁδηγεῖν oft mit ἐν verbunden wird (z. B. Ps 142 10 118 35 Sap 9 11), ist die Lesart ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ SDL (= im ganzen Gebiet der Wahrheit) der anderen εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν AB vorzuziehen. Zur Sache und zum Terminus ὁδηγεῖν vgl. Ps 24 5 ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου, 85 11. In der hermetischen Literatur leitet Hermes-Nus die Seelen zur Erkenntnis: εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώ-

σεως φῶς (ed. Parthey p. 81 12 vgl. 106 14 66 14 40 13 54 14. Reitzenstein Poimandres 23 5; Mysterienreligionen[2] 148); die von ADieterich (Abraxas 1891) wiederhergestellte Κοσμοποιία p. 18 76 ff. πάντα κινήσεις . . . Ἑρμοῦ σε ὁδηγοῦντος. In Sap ist die Weisheit Führerin: 9 11 ὁδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως, 10 10. 17. Aber 9 17 läßt erkennen, wie nahe Weisheit und Geist in ihren Wirkungen verwandt sind. Speziell zum letzteren als Führer vgl. Jes 63 14 Ps 142 10 δίδαξόν με τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημά σου, ὅτι θεός μου εἶ σύ· τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ὁδηγήσει με ἐν τῇ εὐθείᾳ. Philo de vita Mos. II 265 p. 176 (ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν); de gigant. 55 p. 270 (τὸ θεῖον . . . πνεῦμα πάσης ὀρθῆς ἀφηγούμενον ὁδοῦ). Der Geist eignet sich zum Offenbarer der Wahrheit, weil er οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, vielmehr ὅσα ἀκούει (sc. vom Vater 15 26; doch s. unten 14. 15) λαλήσει, in beiden Stücken Christus gleich (vgl. 7 17 14 10 und 3 32 8 26 12 49). Besonders hervorgehoben wird, daß der Geist auch τὰ ἐρχόμενα enthüllen werde. In schweren Zeiten haben sich die Christen an den eschatologischen Bildern aufgerichtet, die der Geist durch seine Organe, die christlichen Propheten und Apokalyptiker (vgl. Apc Jo), entworfen hat. Wie es Aufgabe des Sohnes ist, den Vater zu verherrlichen (12 28), so ist die Wirksamkeit des Geistes **14** auf die δόξα des Sohnes (11 4 12 23 13 31) gerichtet. Und wie die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn dadurch geschieht, daß dieser die Worte redet, die er von jenem gehört hat, und die Taten tut, die jener ihn hat sehen lassen, so kommt die Verherrlichung des Sohnes durch den Geist so zustande, daß dieser bei seiner Belehrung aus dem Besitze jenes schöpft. Daher ist die Unterweisung des Parakleten die organische Fortsetzung des Unterrichtes, den der irdische Jesus den Seinen erteilt hat, stammt aus der gleichen Quelle, die bei dem auch hier wieder betonten Verhältnis von Vater und Sohn letztlich keine andere ist als Gott. Doch nicht nur der Paraklet kommt, auch den Herrn selber sollen die Seinen in Bälde widersehen. **16** ff. schließt sich in derselben Weise an das Vorhergehende an, wie 14 18 ff. an 14 16. 17. Das πάλιν μικρόν ist wie das ἔρχομαι 14 18 auf die Auferstehung zu beziehen. Damit ist aber auch jetzt wieder nicht alles gesagt. Denn 20—24 ist offenbar nicht an einen kurzen Tag der Wiedervereinigung gedacht, sondern an einen ewig dauernden Zustand der Freude (s. zu 23 und 14 20). Ist die kurze Spanne der Trauer verflossen, so bleiben Jünger und Meister vereint. An eine abermalige Trennung, die durch die Parusie gehoben werden müßte, denkt Jo nicht, und er kann nicht daran denken, weil (analog den Wundern) die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern ihm ein Bild sind für eine dauernde Vereinigung mit ihnen geistiger Art, die im Grunde wieder nichts anderes ist als das Kommen des Geistes zu den Gläubigen (vgl. zu 14 19). Dem johanneischen Schema entsprechend fehlt **17 18** den Jüngern das Verständnis für die Worte Jesu. Dieser reagiert **19** auf die ihnen auf der Zunge liegende Frage, ehe sie fällt (ähnlich 6 21). Zu ζητεῖν μετά τινος περί τινος vgl. 3 25. Die Freude der Welt, da wo die Jünger voller Trauer sind **20**, entspricht ihrem 15 18—16 4 charakterisierten gegenseitigen Verhältnis. Das sinnige Gleichnis **21** predigt mehr als die alte Weisheit, daß überstandene Mühen vergessen sind (vgl. Sophokl. bei Stobaeus Antholog. III 29 37 μόχθου γὰρ οὐδεὶς τοῦ παρελθόντος λόγος und 38 πόνου μεταλλαχθέντος οἱ πόνοι γλυκεῖς, letzteres aus Laokoon). Die Periode des Kummers soll nicht nur vorüberziehen, sondern in plötzlichem Wechsel einer Zeit höchster Glückseligkeit Platz machen. Zu der Bildersprache vgl. Jes 21 3 26 17 37 3 66 7—9 Hos 13 13. 14 Mich 4 9. 10 5 3 IV Esra 16 39. 40. Ob der Begriff der ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ (Mc 13 9 = Mt 24 8) im

22 geboren ist. Nun seid auch ihr jetzt zwar traurig. Ich werde euch
aber wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und niemand nimmt
23 euch eure Freude. Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen.
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr den Vater etwas bitten
24 werdet, wird er es euch geben in meinem Namen. Bis jetzt habt ihr
nichts in meinem Namen erbeten; bittet und ihr werdet empfangen,
25 damit eure Freude völlig sei. Das habe ich in Bildern zu euch geredet;
es kommt eine Stunde, da ich nicht mehr in Bildern zu euch reden,
26 sondern euch offen über den Vater Kunde geben werde. An jenem
Tag werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß
27 ich den Vater für euch bitten werde; er der Vater nämlich liebt euch
selbst, weil ihr Liebe zu mir gewonnen habt und zum Glauben daran
28 gekommen seid, daß ich vom Vater ausgegangen bin. Ich bin vom
Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; hinwiederum verlasse
29 ich die Welt und gehe zum Vater. Seine Jünger sagten: siehe, jetzt
30 redest du offen und gebrauchst kein Bild. Nun wissen wir, daß du
alles weißt und nicht nötig hast, daß jemand dich fragt. Deshalb glau-
31 ben wir, daß du von Gott ausgegangen bist. Jesus antwortete ihnen:
32 glaubt ihr jetzt? Siehe, es kommt eine Stunde, und sie ist schon ge-
kommen, da ihr euch zerstreut, ein jeder in seine Heimat und mich
allein laßt. Und doch bin ich nicht allein; denn der Vater ist bei mir.

Hintergrund des Bewußtseins des Evangelisten stand, als er die Parabel bildete, ist mindestens fraglich. Jedenfalls würde er dem Ausdruck einen ganz anderen Sinn abgewonnen haben, als jüdischer und urchristlicher Sprachgebrauch damit verband. Er hätte die „Wehen des Messias", statt in ihnen ein Schreckgespenst der Zukunft zu sehen, im Abschiedsschmerz der Jünger finden gelehrt. Für diese ist **22** durch das Wiedersehen mit dem Herrn die Zeit der Trauer abgeschlossen, und zwar definitiv; denn τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει (SAC, wofür BD P. Oxy. 1781 23 [III n. Chr.] ἀρεῖ) ἀφ' ὑμῶν. καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία wörtlich = Js 66 14 LXX; vgl. Hab 1 16. Zu ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ **23** vgl. 14 20. ἐρωτᾶν heißt im klassischen Griechisch „fragen". In der κοινή hat es daneben auch die Bedeutung „bitten". Vgl. außer den von vWilamowitz (bei Guil. Schmidt de Flavii Josephi elocutione: Fleckeisen Jahrb. Suppl. XX 1894 p. 516) und Deißmann (Bibelstudien 30 31 45; Neue Bibelstudien 23 f.) beigebrachten Belegen auch P. Oxy. 110. 111. 113. 269. 294 28. 744 6. Dittenberger Syll.[3] 705 56. Im NT wird es so von Paulus, den Synoptikern, in Act verwendet. Bei Jo wechseln die Bedeutungen; bitten: 4 31. 40. 47 14 16 16 26 17 9, fragen: 1 19. 21. 25 9 2. 19. 21 16 5. 19. 30. Für unsere Stelle scheint jene nahegelegt durch die Nachbarschaft von 26, diese durch die von 5. 19. 30. Aber es paßt doch wohl nur „fragen". Denn gebeten haben die Jünger den Meister bisher um nichts, dagegen sehr häufig gefragt (vgl. 13 24 f. 37 14 5. 8. 22 16 17. 18). Auch würde sich die Uebersetzung „bitten" an 14 13. 14 stoßen. 23[b] soll nicht mit αἰτήσητε τὸν πατέρα einen Gegensatz zu ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν bringen, sondern führt durch ἀμὴν ἀμήν etwas Neues ein. Die Jünger haben zweierlei von jener herrlichen Zeit zu erwarten. Sie brauchen nicht mehr zu fragen; denn der Geist löst ihnen alle Zweifel und Probleme. Und sie können der Erhörung ihrer Gebete gewiß sein. Vgl. Mt 18 19. Zum Gebet im Namen Jesu s. die Erklä-

rung von 14 13, die auch zu **24** heranzuziehen ist. Zu den Schlußworten des Verses vgl. 15 11. Mit **25** wendet sich Jo dem Schluß zu und läßt die Abschiedsreden in ein lockeres Gefüge von Sätzen auslaufen. Die Art, wie nicht mehr vom Parakleten, sondern von dem erhöhten Herrn als dem Inhaber des Lehramtes der Zukunft geredet wird, zeigt aufs neue, wie wenig eine Scheidung zwischen der Wirksamkeit beider Größen, und damit zwischen ihnen selbst, dauernd durchzuführen ist. ταῦτα geht, wenn nicht auf die gesamte Verkündigung des johanneischen Jesus, mindestens auf das Ganze der Abschiedsreden zurück. Zu παροιμία vgl. 10 6, zu παρρησίᾳ vgl. 11 14, zum Kommen der Stunde vgl. 4 21. 23 5 28 16 2. Die figürliche Redeweise, die ihrer Natur nach dunkel ist und ihrem Gegenstand nur annähernd entspricht, wird einer anderen Ausdrucksform weichen, wenn Geist mit Geist verkehrt (vgl. Rm 8 16) und alle Hüllen, die die Geheimnisse des Jenseits verschleiern, fallen werden. Zu ἀπαγγέλλειν vgl. Epictet II 23 2. Or. Sibyll. VII 83. Euseb. Demonstr. evang. V Prooem. 1 p. 202^{b} θεοῦ λόγον ἐν ἀνθρώπῳ τῆς τοῦ πατρὸς εὐσεβείας ἀπαγγελτικόν. In der Offenbarung der letzten Wahrheit erschöpft sich, was Jesus zu jener Zeit den Jüngern sein wird. Seines hilfreichen Eingehens auf ihre Wünsche oder auch nur seiner Fürsprache werden sie **26**, anders als 14 13. 14 I Jo 2 1, nicht bedürfen. Denn sie stehen **27** dann selbst mit Gott im Verkehr und empfangen von seiner Liebe alles direkt. Vgl. den philonischen Gedanken, daß der von Gott Ergriffene zuletzt die Leitung des Logos entbehren kann und aus eigener Kraft dem Ziele zueilt: de migratione Abr. 174 f. p. 463 ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωται (sc. ἡ ψυχή), ἡγεμόνι τῆς ὁδοῦ χρῆται λόγῳ θείῳ . . . . ἐπειδὰν δὲ πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται, συντόνως ἐπιδραμὼν ἰσοταχήσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ· ἀμφότεροι γὰρ οὕτως ὀπαδοὶ γενήσονται τοῦ πανηγεμόνος θεοῦ. Der Glaube der Jünger, in dem die Liebe des Vaters zu ihnen ihren Grund hat, wird **28** inhaltlich kurz bestimmt. Vgl. 13 3. πάλιν = hinwiederum, gegenteils, umgekehrt. Vgl. I Jo 2 8 Mt 4 7 Lc 6 43 I Cor 12 21 II Cor 10 7 II Macc 15 39 Sap 13 3 16 23. Während Jesus 25 hüllenlose Rede für die Zukunft in Aussicht gestellt hat, glauben die Jünger **29**, solche schon jetzt vernommen zu haben. Soll das als ein letztes Mißverständnis aufgefaßt werden? Nach 32 sind die Jünger noch weit vom Ziel der Reife. Oder soll man aus der zweifellosen Korrektheit ihres Bekenntnisses **30** schließen, daß es auch mit jenen Worten seine Richtigkeit hat? Jedenfalls werden wir lebhaft an den Eingang des XIII (XIV) Traktates der Hermetischen Schriften erinnert, wo 1 Tat zu Hermes sagt: Ἐν τοῖς Γενικοῖς (Titel einer hl. Schrift, in der Hermes dem Tat Offenbarungen hat zuteil werden lassen), ὦ πάτερ, αἰνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θειότητος διαλεγόμενος οὐδ' ἀπεκάλυψας, φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. Und wieder 2 Αἴνιγμά μοι λέγεις, ὦ πάτερ, καὶ οὐχ ὡς πατὴρ υἱῷ διαλέγῃ (Reitzenstein Poimand. 339. 340, auch 215). Sehr merkwürdig ist das ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ. Das „daß du einen Menschen fragst" des syr^{s} ist natürlich Korrektur, die um so weniger bestechend ist, als auch 23^{a}, wenn auch in anderem Sinn, gesagt war, daß man Jesus nicht mehr fragen werde. S. übrigens die geistreich spielende Umkehr der normalen Verhältnisse I Jo 5 2 vgl. mit 4 11. 12. Zum Schluß von der Allwissenheit auf die göttliche Herkunft vgl. Jo 1 48. 49 4 19. 29. Zu πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ (nach 28 = ἐκ) θεοῦ ἐξῆλθες vgl. Philostratus Vita Apollon. I 1 p. 2, wo von Pythagoras gesagt wird, seine Jünger hätten ihn verehrt ὡς ἐκ Διὸς ἥκοντα. Mag es mit dem Wissen und Glauben der Jünger bestellt sein, wie es wolle, die ihnen noch bevorstehende Belastungsprobe **32** werden sie jedenfalls nicht aushalten. Zu τὰ ἴδια = Heimat s. zu 1 11. Zum ganzen Ausdruck vgl. I Macc 6 54 ἐσκορπίσθησαν ἕκαστος εἰς τὸν

33 Das habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Not. Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.

17 So redete Jesus, und seine Augen zum Himmel erhebend sprach er: Vater die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, damit 2 der Sohn dich verherrliche, wie du ihm ja Machtvollkommenheit gegeben hast über alles Fleisch, damit er allem, was du ihm gegeben 3 hast, ewiges Leben gebe. Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wirklichen Gott erkennen und den, den du gesandt hast, 4 Jesum Christum. Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, indem ich 5 das Werk, das du mir zu tun gegeben hast, vollendet habe. Und jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei 6 dir hatte, bevor die Welt war. Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast. Dein waren sie 7 und mir hast du sie gegeben, und sie haben dein Wort bewahrt. Sie sind jetzt zu der Erkenntnis gekommen, daß alles, was du mir gegeben 8 hast, von dir stammt. Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und haben in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sind zum Glauben

τόπον αὐτοῦ. Wir haben hier das johanneische Gegenstück zu der auf dem Wege nach Gethsemane gesprochenen, Zach 13 7 verwertenden, Weissagung Mc 14 27 = Mt 26 31. Aber während bei den Synoptikern die Jünger sich tatsächlich zerstreuen und den Meister verlassen Mc 14 50 = Mt 26 56, trennen sie sich bei Jo (18 8. 9) auf ausdrückliche Weisung Jesu von ihm. Zwei von ihnen folgen dem Gefangenen bis in den Hof des Hohenpriesters (18 15—18. 25—27), einen sieht man zu Füßen des Kreuzes (19 26. 27), alle sind am Auferstehungssonntag in Jerusalem (20 2—10. 18—23), also keineswegs in ihrer Heimat. Zu dem ausdrücklichen Protest gegen den Gedanken, daß Verlassenheit bei Jesus jemals Gottverlassenheit sein könnte, vgl. zu 8 29. Von Jesus gilt in einzigartiger Weise, was der Stoiker von allen Menschen sagt: οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ὀρφανός, ἀλλὰ πάντων ἀεὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστιν ὁ κηδόμενος (Epictet III 24 15). Vgl. auch zu **33** den begeisterten Preis des inneren Friedens, der aller äußeren Anfechtung spottet, durch den Stoiker, Epictet III 12 9 ff., spez. 12 ταύτην τὴν εἰρήνην τις ἔχων . . . . ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκηρυγμένην διὰ τοῦ λόγου οὐκ ἀρκεῖται, ὅταν ᾖ μόνος; Ueber die εἰρήνη Jesu vgl. zu 14 27. Zu ἐν ἐμοί vgl. 15 4—6. Zur θλῖψις in der Welt s. 15 8—16 4. Ueber Christus als den Besieger der Welt und ihres Fürsten vgl. zu 12 31; s. auch Apc 3 21 5 5. Od. Sal. 10 4 sagt der himmlische Erlöser: *Ich ward stark und gewaltig und nahm die Welt gefangen, das ward mir zur Ehre des Höchsten, Gottes, meines Vaters.* Mit Christus überwinden die Seinen die Welt; vgl. I Jo 5 4. 5 4 4, auch Rm 8 37.

17 1—26 Das hohepriesterliche Gebet. **XVII** 1 fügt sich, ohne daß ein Szenenwechsel erfolgte, den Abschiedsreden das Schlußgebet an. Das Aufheben der Augen wie 11 41, die gekommene Stunde wie 12 23 (vgl. 27 13 1 16 32), die Verherrlichung des Sohns wie 7 39 12 16, die damit gegebene Verherrlichung des Vaters wie 12 27. 28 13 31 f. (vgl. 11 4). Zur Formelsprache vgl. außer I Reg 2 30 τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω auch P. Lond. 121 510 ff. I p. 100 κυρία Ἶσις . . . δόξασόν μοι, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὥρου. Zu dem Gedanken 2, daß der Sohn vom Vater empfangen habe ἐξουσίαν (s. zu 1 12) πάσης σαρκός (כָּל־בָּשָׂר = die Gesamtheit der Menschen bei Jo nur

hier in feierlicher Rede), vgl. Philo de agricultura 51 p. 308 θεὸς ... προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης (d. h. die Gesamtheit der Wesen in der Welt) οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται. Die Verherrlichung des Vaters, die der Sohn, wenn die eigene Verherrlichung, d. h. die Erhöhung in den Himmel, ihn dazu befähigt hat, herbeiführen wird, besteht in der Begabung der Seinen mit ewigem Leben. Das πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ ist ein engerer Kreis als die πᾶσα σάρξ (vgl. 6). Die Verherrlichung des Vaters kann auf diesem Wege bewerkstelligt werden, weil **3** ewiges Leben (ζωή in den Abschiedsreden nur 14 6) nichts anderes ist als Gotteserkenntnis. Zu der engen Verbindung von Leben und Erkenntnis vgl. den Exkurs zu 6 69. Ueber ἀληθινός s. zu 1 9. Seine Bedeutung an unserer Stelle illustriert gut das Zitat aus Democharcs bei Athenaeus VI 62 p. 253 τὸν Δημήτριον οἱ Ἀθηναῖοι ἐδέχοντο ... ἐπᾴδοντες ὡς εἷς μόνος θεὸς ἀληθινός, οἱ δ' ἄλλοι καθεύδουσιν ἢ ἀποδημοῦσιν ἢ οὐκ εἰσίν, γεγονὼς δ' εἷς ἐκ Ποσειδῶνος καὶ Ἀφροδίτης. Vgl. I Clem. 43 6 τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου. Martyr. Justini 4 9. Aehnliche Zusammensetzungen mit μόνος θεός Rm 16 27 Jud 25 Apc 15 4. Durch das Attribut μόνος ἀληθινός wird Gott aufs deutlichste auch von dem Sohn unterschieden (vgl. Origenes in Jo II 2 16—18; in Ps 17 31), der mit dem, in Jo nur noch 1 17 vorkommenden (oft dagegen in I II Jo), dem Urchristentum geläufigen Doppelnamen bezeichnet wird. Daß dieser in den Mund des historischen Jesus nicht paßt, ist selbstverständlich. Es liegt hier eben kein Herrnwort, sondern ein Ansatz zu formuliertem Gemeindebekenntnis vor, wie Mt 28 19 I Cor 12 3 I Jo 4 2 I Tim 3 16 6 13 II Tim 2 8. Vgl. auch II Clem. 20 5 und das ähnlich geformte Bekenntnis des Islam: „Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist der Gesandte Allahs" (Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religionsgeschichte[3] 1905 I 498). Daß der Sohn den Vater **4** durch Erledigung der ihm übertragenen Aufgabe (zu ἔργον τελειοῦν vgl. 5 36) auf Erden verherrlicht hat, berechtigt ihn zu der Bitte **5**, nun auch seinerseits vom Vater verherrlicht zu werden. Die Verherrlichung Jesu erscheint hier, wie Hebr 5 7—10 12 2 Ph 2 9, als Lohn für seine Leistung. Aber, anders als an den genannten Stellen, wird ihm nicht etwas ganz Neues zuteil, sondern er empfängt, was er bereits besessen, zurück: die von keiner Hülle bedeckte Herrlichkeit. Während seines irdischen Lebens hat sich die göttliche Glorie nur gelegentlich geltend gemacht — bei den Allmachtswundern (s. zu 2 11), im übrigen war sie unter dem Schleier der Endlichkeit versteckt. Das hört mit der Erhöhung auf und der Zustand wird wiederhergestellt, wie er vor der Fleischwerdung des Logos gewesen ist. Nicht eine ideale, sondern eine wirkliche Präexistenz Christi wird hier gelehrt, und zwar hat der irdische Herr ein Bewußtsein seiner früheren Seinsweise (vgl. 1 1 8 58 17 24). Zur Ewigkeit des Logos vgl. außer den Stellen bei Philo, die ihn als ἀρχή an die Spitze alles Geschaffenen rücken (s. zu 1 1), auch de plantatione 18 p. 332 ὁ ἀίδιος λόγος, de confus. lingu. 41 p. 411. Oden Salomos 41 16 *Der Gesalbte ist in Wahrheit Einer, und er war bekannt vor Grundlegung der Welt.* — Wie 1—5 für sich selbst, so betet Jesus 6—19 für seine Jünger. Zu τὸ ὄνομα **6** vgl. 1 12. Zu 6[b] s. als formale Parallele Epictet IV 10 16 σὰ γὰρ ἦν πάντα, σύ μοι αὐτὰ δέδωκας. Die Jünger gehören Gott, schon bevor sie mit Jesus in Verbindung treten. Vgl. 6 37. 44 f. 8 47 10 16. 26—29 11 52. Zu den Perfektformen τετήρηκαν und **7** ἔγνωκαν, die nach Sextus Empiricus adv. grammaticos § 213 spezifisch alexandrinisch sind, vgl. außer den neutestamentlichen Beispielen bei Blaß[5]-Debr. § 83 auch Dt 11 7 Js 5 29 I Esra 4 19 II Macc 10 21 IV Macc 18 4 S (Helbing Grammatik der LXX I 1907 p. 67. 78). Dittenberger Syll.[3] 705 44. 52

9 gekommen, daß du mich gesandt hast. Ich bitte für sie; nicht für die
Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie
10 dein sind — was mein ist, ist ja alles dein und das Deine mein — und
11 ich in ihnen verherrlicht bin. Ich bin schon nicht mehr in der Welt,
doch sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, be-
wahre sie durch deinen Namen, den du mir gegeben hast, damit sie
12 eins seien wie wir. Als ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt durch
deinen Namen, den du mir gegeben hast, und habe sie behütet, und
keiner von ihnen ist verloren gegangen, außer dem Sohn des Verderbens,
13 damit die Schrift erfüllt würde. Jetzt aber gehe ich zu dir; und das
rede ich in der Welt, damit sie meine Freude völlig in sich haben.
14 Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt, weil
15 sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin. Ich bitte
nicht, daß du sie aus der Welt wegnehmest, sondern daß du sie vor
16 dem Bösen bewahrest. Sie sind nicht aus der Welt, so wie ich nicht
17 aus der Welt bin. Weihe sie durch die Wahrheit; dein Wort ist Wahr-
18 heit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die
19 Welt gesandt. Und zu ihrem Besten weihe ich mich, damit auch sie

748 2. 30. Mayser Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit I 1906 p. 323. 383. Nur für die Seinen, welche die Erkenntnis und der Glaube eint, daß er von Gott hergekommen ist, die seine Worte festhalten und damit das göttliche Gebot bewahren, betet Jesus **9**. Die Welt wird ausdrücklich aus dem Kreise derer, denen die Fürbitte gilt, ausgeschlossen. S. den Exkurs zu 1 10. Jer 7 16 11 14 14 11 σὺ μὴ προσεύχου περὶ τοῦ λαοῦ τούτου. Zur Formelsprache **10** 21. 23 vgl. das zu 10 14. 15 mitgeteilte Stück aus dem Zaubergebet des Astrampsychos. Völlige Gütergemeinschaft zwischen Vater und Sohn wie 16 15. Ammonius Corderius-Catene 412 οὐδέν ἐστι τοῦ πατρός, ὃ μή ἐστι τοῦ υἱοῦ, καὶ τὸ ἀνάπαλιν. Wie der Sohn den Vater verherrlicht, so dienen die Jünger der Verherrlichung des Sohns. **11** Die Fürbitte ist besonders nötig angesichts des bevorstehenden Abschiedes. Das οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ ist wohl nicht als eine durch Betrachtung vom Standpunkt der späteren Gemeinde aus herbeigeführte Stilwidrigkeit zu beurteilen, sondern angesichts des gleich folgenden, der Situation entsprechenden, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι als eine die Trennung in unmittelbarste Nähe rückende proleptische Wendung. Doch s. den Exkurs zu 26. καὶ (αὐτοὶ κτλ.) = „doch“ wie II Reg 3 8 Mal 2 14. Als „heilig“ (zum „hl. Vater“ vgl. Od. Sal. 31 5; etwas anders Hermet. Schr. I 31 S. 338 Reitzenstein Poim. ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων) wird Gott angeredet, weil diese Eigenschaft ihn von der Welt scheidet und es gilt, die Jünger im Gegensatz zu der Welt zu bewahren, oder, wie es 17 heißt, sie zu „heiligen“. Mittel dazu ist der göttliche Name (6). Zu dem das Mittel einführenden ἐν vgl. Mt 6 7 12 28 Mc 9 50 Lc 14 34 Hebr 9 22 Apc 6 8 7 14, speziell zu ἐν τῷ ὀνόματι vgl. I Cor 6 11 Ps 88 25. S. auch Did. 10 2 εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Da Gott dem Sohn seinen Namen gegeben hat, damit dieser ihn an die ihm vom Vater Zugewiesenen übermittle, dient der Name als das die Gläubigen verbindende Element. Bisher hat Jesus die Seinen bewahrt **12**. Zu οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο vgl. Js 34 16 μία αὐτῶν οὐκ ἀπώλετο. ἀπώλεια ist das Gegenteil von ζωή und ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (II Th 2 3 vom Antichrist gesagt) nach Art von υἱὸς γεέννης (Mt

23 15) aufzufassen; vgl. die ähnlichen Bildungen υἱοὶ τῆς βασιλείας Mt 8 12, υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mc 2 19. Gemeint ist Judas, in dem sich der Verrat an der christlichen Sache verkörpert. Er ist nicht aus Mangel an Fürsorge verloren gegangen, sondern weil es Gottes in der Schrift ausgesprochener Wille war: Rückgriff auf 13 18 und das dort zitierte Wort Ps 40 10. Da Jesus die Seinen verlassen muß und nicht mehr persönlich über ihnen wachen kann, legt er sie **13** laut dem Vater ans Herz. Der Zweck der Gebetsworte wird hier ebenso bestimmt wie 11 42. Sie suchen bei den Zeugen des Gebetes Gehör, um die freudige Stimmung des Betenden völlig auf sie zu übertragen; vgl. 15 11 16 24. **14** Bewahrung und Erweckung freudiger Stimmung ist, wie schon 11 angedeutet war, nötig, weil die Jünger in der Welt zurückbleiben, einer Welt, die sie, die Besitzer des göttlichen Wortes (6. 8), haßt, weil sie sowenig als Jesus selbst (8 23) ihr angehören (15 18. 19). Die Bewahrung soll jedoch **15** nicht so bewerkstelligt werden, daß Gott die Gläubigen aus der ihnen feindseligen Welt hinwegnimmt. Das würde Preisgabe ihres Berufs, der ihnen eine Wirksamkeit im Dienste Gottes auf Erden zur Pflicht macht (9 4), bedeuten. Es gilt nicht Wegnahme aus der Welt, sondern Bewahrung in der Welt. τηρεῖν ἐκ wie Apc 3 10. Auf Fassung des τοῦ πονηροῦ als Maskulinum (nicht Neutrum) führen Stellen wie I Jo 2 13. 14 3 12 5 18. 19, auch Mt 6 13 (vgl. auch Jo 17 6 den Anklang an das Herrngebet) Lc 22 31. 32. **16** wiederholt den Gedanken von 14, der diesmal **17** der positiven Seite der Bitte Jesu zur Begründung dient. Die vor der befleckenden Berührung mit der Welt bewahrten Anhänger Jesu sollen die Gemeinde der Geweihten (ἅγιοι) bilden. Zu dem im außerbiblischen Sprachgebrauch sehr seltenen ἁγιάζειν (s. zu 10 36) vgl. Mithrasliturgie S. 4 22 f. Dieterich, wo sich der mit den Weihen Versehene ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι nennt. Als Mittel der Weihe erscheint die Wahrheit, d. h. die richtige Gotteserkenntnis, wie sie in dem Worte Gottes (6. 8) enthalten ist. Chrysostomus Hom. 82 1 t. VIII 483^{d} = Catene 373 20 ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου· ἁγίους ποίησον διὰ τῆς τοῦ πνεύματος δόσεως καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων. Anders Sir 45 4 ἐν πίστει καὶ πραΰτητι αὐτοῦ ἡγίασεν, ἐξελέξατο αὐτὸν ἐκ πάσης σαρκός. Zu 17^{b} vgl. Ps 118 142 καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια. Sachlich vgl. Plutarch de Iside et Osir. 2 p. 351^{e} θειότητος ὄρεξίς ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὥσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν τὴν μάθησιν ἔχουσα καὶ τὴν ζήτησιν, ἁγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὁσιώτερον. Mand. Liturg. S. 30 Lidzb. 165: *Ihr seid aufgerichtet und gefestigt, meine Erwählten, durch die Rede der Wahrheit, die zu euch gekommen ist. Die Rede der Wahrheit kam zu den Guten, die wahrhafte Rede zu den Gläubigen . . . Du warst siegreich, Manda d'Haije, und verhalfest allen deinen Freunden zum Siege.* Die Ueberleitung zu **18** bewerkstelligt wohl der Gedanke, daß die Weihe den Jüngern Fähigkeit zu ihrem Berufswirken in der Welt verleiht. Zur Form des Ausspruchs vgl. 15 9, zur Sache 20 21 4 38 10 36. **19** ist durch den aus 17 bekannten Begriff des ἁγιάζειν beherrscht. Das Verbum bezeichnet sowohl die Tätigkeit, die den Priester zur Ausübung seines Amtes geeignet macht (Ex 28 41), als die, welche die Qualität einer Gott wohlgefälligen Opfergabe verleiht (Ex 13 2 Dt 15 19). Die Entscheidung ist insofern nicht dringend, als Jesus bei Jo wie in Hebr Priester und Opfer zugleich sein kann (vgl. Hebr 9 11—14 10 10). Jedenfalls liegt der Nachdruck für Jo, trotz Philo, der den Logos oftmals Priester oder Hohenpriester nennt (vgl. Leg. alleg. III 82 p. 103; de somn. I 215 p. 653, II 183 p. 683), auf dem zweiten Moment: der Scheidende weiht sich selber — und so bleibt ihm die Initiative bis zuletzt (vgl. zu 10 18). — zum Opfer für (ὑπέρ wie 11 50—52 15 13) die Seinen. Daher Chrysostomus t. VIII 484^{b} = Catene 373 31 τί ἐστιν

20 selbst wahrhaft geweiht seien. Doch bitte ich nicht nur für diese,
21 sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben, daß
alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in
22 uns seien, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Und
ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben,
23 damit sie eins seien, wie wir eins sind; ich in ihnen und du in mir,
damit sie zur vollendeten Einheit kommen, damit die Welt erkenne,
daß du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast.
24 Vater, was du mir gegeben hast, ich will, daß wo ich bin, auch sie
bei mir seien, auf daß sie schauen meine Herrlichkeit, die du mir ge-
25 geben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt. Ge-
rechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich
26 erkannt, und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast. Und
ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun,
damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich
in ihnen.

„ἁγιάζω ἐμαυτόν"; προσφέρω σοι θυσίαν. αἱ δὲ θυσίαι πᾶσαι ἅγιαι λέγονται· καὶ κυρίως ἅγια τὰ τῷ θεῷ ἀνακείμενα. Vgl. auch 1 29. In der Aussage über die Jünger 19b) gewinnt die Vokabel natürlich eine andere Bedeutung (über den Gebrauch doppelsinniger Ausdrücke s. zu 2 22), nämlich die von 17: geweihtes Gotteseigentum sollen die Jünger durch das Tun ihres Meisters werden. Durch ἐν ἀληθείᾳ (wohl zu unterscheiden von ἐν τῇ ἀλ. 17) wird die durch das Selbstopfer Jesu herbeigeführte „echte" Weihe aller nur symbolischen, wie die im AT vorgeschriebenen Maßnahmen sie lediglich bewirken, gegenübergestellt. Vgl. 4 23 I Jo 3 18 II Jo 1 III Jo 1. Chrysostomus 484b = Catene 373 31 ἐπειδὴ γὰρ τὸ παλαιὸν ἐν τύπῳ ὁ ἁγιασμὸς ἦν ἐν τῷ προβάτῳ· νυνὶ δὲ οὐκ ἔστιν ἐν τύπῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ, διό φησιν „ἵνα ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου". Mit **20** erweitert sich der Kreis der von Jesus dem Vater Anbefohlenen. Vor den Augen des Betenden erscheinen die durch die Missionsarbeit der Jünger gewonnenen Gläubigen: die Kirche. So wendet sich Recht. Ginza I 170 S. 26 Lidzb. der himmlische Gesandte an alle Nasoräer (= Mandäer), *die jetzt sind und die noch geboren werden sollen.* Die Einheit aller Gläubigen bildet 21—23 den Gegenstand der Bitte. Von den drei ἵνα-Sätzen **21** ist der zweite dem ersten koordiniert, während der letzte die bezweckte Folge des in den früheren erbetenen Zustandes angibt. Der Wunsch Jesu zielt einmal darauf ab, ἵνα πάντες ἓν ὦσιν (Wiederholung von 11; die durch καθώς zum Vergleich herangezogene Einheit von Vater und Sohn wie 10 38 14 10. 11 17 21), sodann aber darauf, daß die untereinander Geeinten ἐν ἡμῖν ὦσιν, d. h. im Sohn und durch ihn im Vater seien (vgl. 14 23). Für Jo ist der Weg, zu Gott zu gelangen und mit ihm geeint zu werden, nicht die Ekstase, wie für Philo (vgl. Bousset Judentum² 516), die Neuplatoniker (vgl. Zeller Philosophie der Griechen III 2⁴ 665 ff. Porphyrius Vita Plotin. 23 τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ), hermetische und andere gnostische Propheten (JKroll D. Lehren des Hermes Trismegistos 1914, 355—360), sondern der Glaube, das Bewahren des göttlichen Wortes und der Gebote Christi, der Gebrauch der der Gemeinde verliehenen Gnadenmittel, die Hingabe an den in der Kirche waltenden göttlichen Geist mit ihren wesentlich praktischen Auswirkungen. Deshalb kann er ebenso wie von der innigen Vereinigung der Gläubigen untereinander (vgl.

13 35), so auch von ihrer Verbindung mit dem Vater durch den Sohn (22. 23) ersprießliche Folgen für die Ausbreitung des Evangeliums erwarten: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ κτλ. Vgl. auch 17 23. Christus hat **22** den Grund zu der Einheit gelegt, indem er den Seinen die Doxa verlieh, die er selbst vom Vater erhalten hat. Dieser für Gott und die ihm zunächst Stehenden charakteristische Besitz (vgl. den Exkurs zu 1 14) schließt die Gläubigen unter sich zusammen — im Gegensatz zur Welt. Er ist aber auch **23** das Mittel ihrer innigen Verbindung mit dem Herrn und durch ihn mit Gott, so daß eine vollkommene Einheit hergestellt wird. Zu τελειοῦν vgl. 4 34 5 36 17 4, auch die πεπληρωμένη χαρά 13. Der zweite ἵνα-Satz ähnlich wie der Schluß von 21. Das Ende des Gebetes 24—26 faßt das Ziel aller Bitten des zweiten (6—19) und dritten (20 ff.) Teils **24** in einem nachdrücklichen Wunsch zusammen. Es ist charakteristisch für die Unbestimmtheit der Ausdrucksweise des 4. Evangelisten, daß die δόξα Christi, in deren Besitz nach 22 die Seinen mit einbeschlossen worden waren, hier von ihnen geschaut werden soll, und zwar erst in der Zukunft. Die Verleihung dieser Herrlichkeit an den Sohn wird auf den Liebeswillen des Vaters zurückgeführt, der sich bereits πρὸ καταβολῆς κόσμου (vgl. darüber zu 5) auf ihn richtete. In erneuter Anrede wird **25** Gott als der Gerechte apostrophiert, weil diese Eigenschaft durch das Verhältnis der Welt und andererseits der Gläubigen zu ihm engagiert ist. Die Christen haben die tröstliche Gewißheit, daß Gott in seiner Gerechtigkeit sich nicht für den κόσμος erklären kann, der die Augen vor ihm und seinen Manifestationen verschlossen hat. Vielmehr muß er auf der Seite der Gläubigen stehen, die in Jesus den Gottgesandten erkannt haben und durch ihn, der die γνῶσις Gottes besitzt, selber der Gotteserkenntnis teilhaftig geworden sind. Die Offenbarung des Vaters durch den Sohn (vgl. 6) soll aber **26** nicht mit dessen Lebenswerk ihr Ende finden, sondern fortdauern (s. zu 16 25). Ihr Zweck ist die Herstellung eines großen Liebesbundes, der Vater, Sohn und Gläubige umschließt.

Das Gebet, mit dem Jesus das letzte Zusammensein mit den Jüngern krönt, heißt das „hohepriesterliche“ (seit David Chyträus † 1600: precatio summi sacerdotis), wohl weil der Scheidende die Seinen fürbittend vor Gott vertritt und sich selbst zum Opfer für sie weiht (19). Weniger als sonst stört hier die johanneische Art, dieselben Gedanken in steter Wiederholung mit geringen Variationen vorzutragen. Denn die feierliche Gemessenheit, die so entsteht, ist von starker Wirkung. Nach 11 41 f. 12 27 (s. zu diesen Stellen) werden wir aus dem Munde des johanneischen Jesus kein eigentliches Gebet zu vernehmen erwarten. Der Inhalt von Jo 17 erweist sich denn auch durchaus als Werk des Evangelisten, was vor allem daraus hervorgeht, daß uns auf Schritt und Tritt Wendungen begegnen, die nur vom Standpunkt des Jo aus gesprochen sein können: 3 Jesus Christus, 12 ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν, 18 κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον, 22 τὴν δόξαν δέδωκα αὐτοῖς, 24 (s. dort). Der johanneische Christus gebraucht sogar in dem Abschnitt (20 ff.), wo er sein Auge auf die Menge der durch seine Jünger noch zu gewinnenden Gläubigen richtet, das Präteritum, während der synoptische Jesus überhaupt keine neuen Geschlechter kennt, die auf das seiner Zeitgenossen folgen (Mc 9 1 Par. 13 30 Par.). Wir haben es also mit einem schriftstellerischen Produkt des Evangelisten zu tun, ähnlich etwa den Gebeten Act 4 24—30 II Macc 1 24—29 III Macc 2 1—20 6 2—15 Daniel 3 25—45 (Gebet Asarjas) 51—90 (Lobgesang der drei Männer im Feuerofen) Zusätze zum Buche Esther LXX hinter 4 17 (= Vulg. 13 8—10 14 1—19). Aber während die genannten Stücke nur als ähnlich künstliche Bildungen Parallelen darstellen, finden wir in der hier immer wieder um Auskunft ersuchten Literatur Gebete, die in Gedankenführung, Stimmung und manchen Einzelheiten dem unseren verwandt sind. Vgl. den Schluß des 1. Traktates der Hermet. Schriften S. 337 f. Reitzenstein

18 Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus über
den Gießbach Kidron hinüber, dahin, wo ein Garten war: in den trat
2 er mit seinen Jüngern ein. Aber auch Judas, der ihn verriet, kannte
3 den Ort, weil Jesus dort oft mit seinen Jüngern zusammenkam. Judas
nun nahm die Kohorte und Diener von den Hohenpriestern und Pha-
4 risäern und kam dorthin mit Laternen und Fackeln und Waffen. Jesus
nun, der alles wußte, was über ihn kam, ging hinaus und sagte zu
5 ihnen: wen sucht ihr? Sie antworteten ihm: Jesus den Nazoräer. Er
sagte zu ihnen: ich bin es. Es stand aber auch Judas, der ihn verriet,

---

Poimandres: der begeisterte Prophet stellt sich vor (29): ἐγὼ . . . καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται. καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους (vgl. Jo 17 8. 14. 17). Und dann wendet er sich (31. 32) betend an Gott: Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων (vgl. Jo 17 11). Gott hat ihm πᾶσαν ἐξουσίαν übergeben (vgl. Jo 17 2), und er ist im Begriff εἰς ζωὴν καὶ φῶς zurückzukehren (vgl. Jo 17 13); denn ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται (vgl. Jo 17 5. 19). Er erfleht für sich δύναμις und irrtumslose Erkenntnis, jedoch nur, um diejenigen Menschen erleuchten zu können, die als die ἴδιοι Gottes dessen Söhne und des Beters Brüder sind. Die zutage tretende Aehnlichkeit hat ihren Grund offenbar darin, daß beide Gebete den gleichen Bedürfnissen der Seele erwachsen sind. — Zur „Bewahrung" (Jo 17 11) vgl. das Gebet im Λόγος τέλειος aus dem Pap. Mimaut (Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel.² 1920, S. 137 § 3): θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει. — Im Johannesbuch der Mand. S. 236–39 Lidzb. betet Anoš-Uthra zu „dem großen Leben, seinem Vater" für „seine Jünger" und „die Kinder seiner Jünger", die in der Welt verfolgt werden und die doch den Namen des Manda d'Haije und den Namen des Jawar in ihrem Herzen und auf ihren Lippen bewahren. Oder es heißt Mand. Liturg. S. 140 Lidzb.: *Nun beten wir zu dir mit einem Gebet der Uthras und bitten dich mit einer Bitte der Großen für uns, unsere Freunde, die Freunde unserer Freunde . . . und das ganze Nasiräertum des Lebens, das in der Tibil (Welt) angefüllt und ausgesät ist: bringe uns von deinem Glanze, mehre auf uns von deinem Lichte . . . . Wir wollen mit deinem Namen dastehen . . Kušta ist dein Name, Manda d'Haije ist dein Name . . . siegreich ist dein Name, siegreich sind die Worte der Kušta, die aus deinem Munde herauskommen, und siegreich sind alle deine Werke.*

In viel höherem Maße als bisher schließt sich Jo in der Leidens- und der Auferstehungsgeschichte, die in der Ueberlieferung des Lebens Jesu begreiflicherweise am schnellsten feste Gestalt gewannen, an seine Vorgänger an. Doch verleugnet er auch jetzt seine Art, die Geschichte zu betrachten, nicht. **XVIII** 1–11 Die Verhaftung Jesu. 1. 2 = Mc 14 26 = Mt 26 30 = Lc 21 37 22 39; sodann 3–12 = Mc 14 43–50 = Mt 26 47–56 = Lc 22 47–53. Das ἐξῆλθεν 1 bezieht sich — anders als 13 31 — nicht auf das Verlassen des Hauses, sondern, wie der unmittelbare Anschluß des πέραν κτλ. erweist, auf den Auszug aus der Stadt. Die synoptischen Parallelen (Mc 14 26 usw.) zeigen, daß 18 1 trotzdem auf den Bericht über eine Szene folgen kann, die im Hause gespielt hat (s. den Exkurs zu 14 31). Die nur bei Jo sich findende nähere Angabe bezüglich des Baches Kidron ist in drei Formen überliefert: 1. χειμ. τῶν Κέδρων BCL; 2. χ. τοῦ Κέδρου SD it^{var}; 3. χ. τοῦ Κεδρών A it^{var} syr^{s}. Sprachlich richtig ist nur die Lesart 3. Κεδρών (= hebr. קִדְרוֹן, trübe, schwarz) war ursprünglich ein indeklinabler Name wie Ἀερμών, Ἀμμών, Σαρών, Χεβρών. Vgl. III Reg 2 27 τὸν χειμάρρουν Κεδρών IV Reg 23 6. 12. Josephus dekliniert nach seiner Gewohnheit auch diesen semitischen Ortsnamen griechisch. Vgl. Ant. VIII 1 5 τὸν χειμάρρουν Κεδρῶνα IX 7 3;

Bell. V 4 2 6 1 12 2 (s. auch 2 3). Auch unsere Lesart 2 ist, wie es scheint, als Genitiv eines Namens beabsichtigt. Dagegen hängt Lesart 1 offenbar mit dem Mißverständnis zusammen, als sei τ. Κέδρων Genitiv des Plurals von ἡ κέδρος = die Zeder. Vgl. dazu II Reg 15 23 ἐν τῷ χ. τῶν Κεδρων III Reg 15 13. S. auch Thackeray Grammar of the OT 1909 p. 169. Für Lesart 3 als ursprünglich bei Jo spricht trotz ihrer Korrektheit die Erwägung, daß man aus ihr die Entstehung der anderen Lesarten am leichtesten erklären kann. Das im NT nur hier vorkommende, in LXX häufige χείμαρρος (oder χειμάρρους) erklärt Suidas richtig mit ὁ ἐν τῷ χειμῶνι ῥέων ποταμός. Die von Jo so wenig wie von Lc mit Namen genannte Oertlichkeit wird vom 4. Evangelisten genauer als von den Synoptikern (Mc 14 32 = Mt 26 36 χωρίον, das Γεθσημανεί heißt) als κῆπος bezeichnet. Es wird **2** ausdrücklich bemerkt, daß Jesus sich an einen dem Judas von häufigen früheren Besuchen her wohlbekannten Ort begibt. Er will sich finden lassen, wie denn überhaupt die ganze Erzählung von dem Gesichtspunkt beherrscht ist, daß Jesus vollkommen freiwillig in den Tod geht. Es ist die Antwort auf den Hohn der Gegner: πῶς δ' ἐμέλλομεν τοῦτον νομίζειν θεόν, ὃς . . . . κρυπτόμενος μὲν καὶ διαδιδράσκων ἐπονειδιστότατα ἑάλω . . .; καίτοι θεόν, φησίν, ὄντα οὔτε φεύγειν ἐνῆν οὔτε δεθέντα ἀπάγεσθαι κτλ. (der Jude bei Origenes c. Cels. II 9). Ist aber das die Stimmung Jesu, so kann es in dem Garten schlechthin nicht zu jenem Gebetsringen kommen, das überhaupt nicht in das Logosevangelium hineinpaßt. S. zu 12 27. Die Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern (vgl. 7 32. 45 Act 5 22. 26) **3** stimmen zu Mc 14 43 = Mt 26 47, nicht so die σπεῖρα, die erst nach der Ablieferung des Gefangenen an Pilatus (Mc 15 16 = Mt 27 27) am Platze ist. Denn es handelt sich um die auf der Burg Antonia liegende Kohorte römischen Militärs (vgl. Act 21 31 u. s. zu Mc 15 16). Wie kann Judas sie samt ihrem Hauptmann (12) einfach nehmen? Vgl. den wohl von Mt 28 12 angeregten Versuch, diese Schwierigkeit zu beseitigen, bei Chrysostomus t. VIII p. 490a = Catene 376 12 καὶ πῶς τὴν σπεῖραν ἔπεισαν; ἄνδρες ἦσαν στρατιῶται χρημάτων ποιεῖν πάντα μεμελετηκότες. Hat unter den so veränderten Umständen die ausdrückliche Erwähnung der ὅπλα (vgl. Mc 14 43 = Mt 26 47 Mc 14 48 Par.), die syrs bezeichnenderweise wegläßt, noch einen Sinn? Und was sollen die φανοί (= Leuchte, Fackel, wird aber später zum Verdruß der Attizisten im Sinne von λυχνοῦχος = Laterne gebraucht; so hier neben λαμπάς) und λαμπάδες (beide Geräte Dionys. Hal. Ant. XI 40 2 im römischen Lager), da doch das Passafest den Vollmond mitbringt? Man sieht, die Abweichungen des Jo von den Synoptikern empfehlen sich nicht eben durch historische Treue. Zu ἔρχεσθαι ἐπί τινα **4** vgl. Mt 23 35 Dt 28 15. 45 Ps 54 5 Dionys. Hal. XI 40 6 οὐδὲ δέδοικε, μὴ καὶ ἐπ' αὐτὸν ἔλθοι ποτὲ σὺν χρόνῳ τὰ δεινά. Die Antwort der Gefragten **5** und die Tatsache, daß Jesus sich ihnen 6 offenbar erst zu erkennen geben muß, hat zur Voraussetzung, daß die Häscher sich selber nicht zu orientieren vermochten. Das aber will nicht recht zu der Notiz stimmen εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας. Alte Kirchenväter verfielen auf die Erklärung, daß Jesus die Augen der Ankommenden geblendet hätte. Chrysostomus t. VIII 490b (vgl. Catene 376 23) εἶδες δύναμιν ἄμαχον πῶς ἐν μέσῳ ὢν ἐπήρωσεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς . . . . ἐποίησε δὲ τοῦτο ὁ Ἰησοῦς, δηλῶν ὅτι οὐ μόνον συλλαβεῖν αὐτὸν οὐ δύνανται, ἀλλ' οὐδὲ ἰδεῖν ἐν μέσῳ ὄντα, εἰ μὴ αὐτὸς ἐνδοίη. Ammonius Presb. Catene 377 3. Sie haben jedenfalls den Wunsch des Evangelisten richtig begriffen, Jesus als den hinzustellen, der allein die Verhaftung ermöglicht, der sich ihr mit Leichtigkeit hätte entziehen können. Vgl. auch Isho'dad. Die ausdrückliche Erwähnung des Judas, der im übrigen weiter keine Rolle spielt, da er den sich selbst vorstellenden Jesus nicht durch den Kuß zu bezeichnen braucht, soll ihn

6 bei ihnen. Als er nun zu ihnen sagte: ich bin es, wichen sie zurück
7 und fielen zu Boden. Da fragt er sie aufs neue: wen sucht ihr? Sie
8 aber antworteten: Jesus den Nazoräer. Jesus antwortete: ich habe
euch gesagt, daß ich es bin: wenn ihr also mich sucht, laßt diese da
9 fortgehen. Damit das Wort erfüllt würde, das er gesagt hatte: von
denen, die du mir gegeben hast, habe ich keinen verloren gehen lassen.
10 Simon Petrus nun, der ein Schwert hatte, zog es und schlug nach dem
Sklaven des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Der
11 Sklave aber hieß Malchus. Da sagte Jesus zu Petrus: stecke das Schwert
in die Scheide. Soll ich den Kelch, den mir der Vater gereicht hat,
nicht trinken?

12 Die Kohorte nun und der Chiliarch und die Diener der Juden
nahmen Jesus und banden ihn und führten ihn zunächst zu Annas;
13 denn der war Schwiegervater des Kaiphas, welcher Hoherpriester jenes
14 Jahres war. Kaiphas aber war es, der den Juden den Rat gegeben
15 hatte, es sei besser, ein Mensch stürbe für das Volk. Simon Petrus
aber folgte Jesus nach, sowie ein anderer Jünger. Jener Jünger aber
war mit dem Hohenpriester bekannt und ging mit Jesus hinein in den
16 Hof des Hohenpriesters. Petrus aber stand draußen an der Tür. Da
kam der andere Jünger, der mit dem Hohenpriester bekannt war, her-
17 aus und sprach mit der Türhüterin und führte den Petrus hinein. Da
sagte die türhütende Sklavin zu Petrus: gehörst nicht auch du zu den
18 Jüngern dieses Menschen? Er sagte: nein. Es standen aber die Sklaven
und die Diener da herum, die, weil es kalt war, ein Kohlenfeuer ge-
macht hatten, und wärmten sich. Aber auch Petrus stand bei ihnen und
19 wärmte sich. Da fragte der Hohepriester Jesus nach seinen Jüngern

---

gewiß in die Reihe derer stellen, die **6** von dem majestätischen ἐγώ εἰμι zu Boden geschmettert werden. Ueber χαμαί = χαμᾶζε s. zu 9 6. Ohne Zweifel will Jo hier ein Allmachtswunder erzählen, das die Vorgänge 7 44—46 8 59 10 39 in den Schatten stellt. Vgl. Js 11 4 vom ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί: πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ. Daniel 10 9 Theod. καὶ ἤκουσα τὴν φωνὴν τῶν λόγων αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ ἀκοῦσαί με αὐτοῦ ἤμην κατανενυγμένος, καὶ τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν. Apc 1 11. 17. Wie der κύριος Ἰησοῦς einst den Antichrist ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ (II Th 2 8), so streckt er hier die Werkzeuge des Teufels nieder. Die Acta Thomae 157 lassen in ihrer Wiedergabe des Inhaltes von Jo 18 6 den Hauch als das Wirkungskräftige erscheinen: τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ ἐμφυσήσας εἰς τὰ ὀπίσω ὑποχωρῆσαι ἐποίησας καὶ πρηνεῖς καταπεσεῖν. Durch nochmalige Frage **7** „drängt sich Jesus den Häschern geradezu auf". 8—11 gibt Jo die Erklärung dafür, wie es kam, daß die Jünger weder die Gefangenschaft des Meisters teilten noch ernstlichen Widerstand leisteten. Das apologetische Motiv ist deutlich. Vgl. Celsus bei Origenes II 9, der den Juden sagen läßt: ἥκιστα δὲ ὑπὸ τῶν συνόντων αὐτῷ καὶ παντὸς ἰδίᾳ κεκοινωνηκότων καὶ διδασκάλῳ χρωμένων σωτῆρα νομιζόμενον καὶ θεοῦ τοῦ μεγίστου παῖδα καὶ ἄγγελον ἐγκαταλείπεσθαί τε καὶ ἐκδίδοσθαι 12. 18. 45 οἱ . . αὐτῷ συνόντες . . . οὔτε συναπέθανον οὔτε ὑπεραπέθανον αὐτοῦ οὐδὲ κολάσεων καταφρονεῖν ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ ἠρνήσαντο εἶναι μαθηταί. Jesus selber hat

seinen Jüngern ermöglicht, sich zu entfernen. Daß sie es taten, entsprach also seinem Willen. Der λόγος **9** findet sich 17 12, wo die ἀπώλεια freilich einen tieferen, umfassenderen Sinn hat als hier (Chrysostomus t. VIII 490d Catene 377 11 ἀπώλειαν δὲ ἐνταῦθα οὐ ταύτην φησὶ τὴν τοῦ θανάτου, ἀλλ' ἐκείνην τὴν αἰώνιον. ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος αὐτὸ παρέλαβε). Vgl. dazu den Wechsel der Bedeutung von σωτηρία (und σῴζειν) Act 4 9 (Rettung von Krankheit) und 12 (das messianische Heil). Andererseits war es auch der Herr selber, der dem Versuch, bewaffneten Widerstand zu leisten, entgegengetreten ist. Weder der Name des Jüngers, der **10** das Schwert zog, noch der des Sklaven ist der älteren Ueberlieferung bekannt. S. darüber zu 1 29. Das Ohr (Mc 14 47 Mt 26 51) war schon Lc 22 50 zum rechten Ohr geworden. Zum Namen Malchus s. Josephus (Register), Wettstein z. St., Zahn 611 12. Zu dem Befehl Jesu **11** vgl. Ez 21 30 Jer 29 6 I Paralip 21 7. Das Kelchwort aus der Gethsemaneszene Mc 14 36 Par. findet hier Verwendung, freilich nicht mehr als zagender Gebetsseufzer, sondern als Ausdruck fester Entschlossenheit (s. zu 2). Jesus spricht die Worte (die ein Analogon in den älteren Evangelien nur bei Mt 26 52—54 haben) δεικνὺς ὅτι οὐ τῆς ἐκείνων δυνάμεως τὸ γινόμενον, ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ συγχωρήσεως (Chrysostomus t. VIII 491c = Catene 378 21). 18 12—27 **Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus.** Synoptische Seitenberichte: Mc 14 53—72 Mt 26 57—75 Lc 22 54—71. **12** χιλίαρχος, im AT vorkommend (Num 31 14 ff. I Reg 18 13), findet sich bei den verschiedensten Völkern als Titel, nicht nur der Militärsprache (s. zu Mc 6 21). An unserer Stelle, wie Act 21 31, steht es als terminus technicus der römischen Soldatensprache, um den die Kohorte befehligenden Offizier zu bezeichnen (s. zu Mc 15 16). Vgl. BGU 265 χειλιάρχου λεγεῶνος β. Neu gegenüber den Synoptikern ist bei dieser Gelegenheit die Fesselung. πρῶτον **13** weist auf 24. Die in v. 13 enthaltene Begründung befriedigt den Historiker nicht. Ueber den ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου s. zu 11 49, eine Stelle, auf deren Fortsetzung 50 **14** zurückblickt. Der ἄλλος μαθητής **15** wird von der Mehrzahl der Väter (Chrysostomus, Theodor, Cyrill Al., auch Ephraem Hymni et Sermones I 432 Lamy), vielleicht zu Recht (s. den Exkurs zu 13 23), mit dem Lieblingsjünger identifiziert, während sich Augustin jeder Meinungsäußerung enthält. γνωστός ist „bekannt", „befreundet", nicht „verwandt" (= συγγενής 26). Vgl. Lc 2 44 23 49 IV Reg 10 11 Ps 30 12 54 14 87 9. 19. Vgl. die Art, wie sich Ammonius (Catene 380 5) mit der ihn eigentümlich anmutenden Bemerkung abfindet: συνεισῆλθεν ὁ Ἰωάννης τῷ Ἰησοῦ μετὰ τοῦ ὄχλου ἀγνώστως, καὶ τότε ὡς γνωστὸς εἶπε τῇ θυρωρῷ καὶ εἰσήνεγκεν τὸν Πέτρον. **16 17** ἡ θυρωρός findet sich auch II Reg 4 6 Jos. Ant. VII 2 1, während zur Sache außer Act 12 13 auch Plautus Curculio I 1 76 *ianitrix* zu vergleichen ist. syrs hat statt dessen einen Türhüter und seine Sklavin. Die Türhüterin stellt die erste Frage statt der παιδίσκη Mc 14 66. 67 = Mt 26 69 = Lc 22 56, aber im Gegensatz zu den Synoptikern nicht erst, nachdem sich Petrus im Hof ans Feuer gesetzt hat (bei Jo bleibt Petrus übrigens stehen 18. 25), sondern gleich beim Eintritt in den Hof. Das „dieser Mensch" entspricht dem ἄνθρωπος Mc 14 71 = Mt 26 74, hat also einen verächtlichen Klang, nicht einen mitleidigen, wie Chrysostomus (t. VIII 492c) daraus schließt, daß die Frau nicht statt dessen die Ausdrücke πλάνος und λυμεών gebraucht. Zur Frage und Antwort vgl. Judc 12 5. Die Sklaven **18** (s. 10) und die Diener (s. zu 3) haben eine ἀνθρακιά (im NT nur noch 21 9, aber Sir 11 32 IV Macc 9 20 und in der Profangräzität) = einen „glühenden Kohlenhaufen" zurechtgemacht. **19—24** schiebt sich der Bericht über das Verhör in die Erzählung von der Verleugnung, die 25—27 ihren Abschluß findet, ein. Die summarische Angabe

20 und nach seiner Lehre. Jesus antwortete ihm: ich habe öffentlich zu
der Welt geredet. Ich habe allezeit gelehrt in der Synagoge und im
Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und nichts im Geheimen
21 geredet. Was fragst du mich? Frage die es gehört haben, was ich
22 zu ihnen geredet. Siehe, die wissen, was ich gesagt habe. Als er aber
das gesagt hatte, gab ein herumstehender Diener Jesus einen Backen-
23 streich mit den Worten: antwortest du so dem Hohenpriester? Jesus
antwortete ihm: habe ich lästerlich geredet, so gib Zeugnis über das
24 Lästerliche; war es aber recht, was schlägst du mich? Da sandte ihn
25 Annas gebunden zum Hohenpriester Kaiphas. Simon Petrus aber
stand und wärmte sich. Da sagten sie zu ihm: gehörst nicht auch du
26 zu seinen Jüngern? Er leugnete und sagte: nein. Einer von den Sklaven
des Hohenpriesters, der verwandt war mit dem, welchem Petrus das
Ohr abgehauen hatte, sagte: sollte ich dich nicht in dem Garten bei
27 ihm gesehen haben? Da leugnete Petrus wieder; und alsbald krähte
ein Hahn.

über die Verhandlung, die den Kirchenvätern Anlaß ist, über besondere Bosheit des Hohenpriesters zu klagen (Catene 380 16. 27), dient zur Anknüpfung der Aussage des Beschuldigten **20 21**, die sich mit den von dem synoptischen Jesus an die Häscher gerichteten Worten (Mc 14 49 = Mt 26 55 = Lc 22 53) berührt, aber johanneische Farbe zeigt (παρρησίᾳ 7 4. 26 11 54, auch 16 29; τῷ κόσμῳ 7 4 12 19; ἐν κρυπτῷ 7 4. 10, vgl. zum letzteren Js 45 19 48 16; ἐν συναγωγῇ s. zu 6 59) und energischer als jene Aeußerung den Gedanken abweist, als würde die Religion Jesu von einer Winkelsekte gepflegt. Vgl. das höhnische Wort des Celsus über Jesus (Orig. c. Cels. II 70): τίς δὲ πώποτε πεμφθεὶς ἄγγελος, δέον ἀγγέλλειν τὰ κεκελευσμένα, κρύπτεται; **22** Einer der umstehenden Diener glaubt sich zum Rächer des verletzten Gebotes Ex 22 28 (ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς) berufen. Ob die ähnliche Szene Act 23 2 die unsere durch literarische Befruchtung erzeugt hat, ist mindestens zweifelhaft. Außer im Detail weicht Jo vor allem in den Vokabeln ab, die ihn vielmehr auch an diesem Punkt von den synoptischen Evangelien beeinflußt zeigen: ῥάπισμα stammt aus Mc 14 65, δέρειν 23 aus Lc 22 63. ῥαπίζειν (und entsprechend ῥάπισμα) bedeutet ursprünglich: mit der ῥάβδος oder ῥαπίς schlagen. Später bekommt es, unter dem Widerspruch der Attizisten (Phrynichus p. 175 Lobeck), die Bedeutung: Backenstreiche verabreichen; ῥαπίσαι· πατάσσειν τὴν γνάθον ἁπλῇ τῇ χειρί Suidas. So werden Verbum und Hauptwort gebraucht z. B. Mt 5 39 Hos 11 4 Js 50 6, ἔδωκα . . . τὰς σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα. Jos. Ant. VIII 15 4 ersetzt bei der Wiedergabe der Erzählung III Reg 22 24 das πατάσσειν ἐπὶ τὴν σιαγόνα durch: ῥαπίζειν. Auch Acta Jo. c. 90 p. 195 f. Bonnet wird ῥαπίσματα neben dem „Zupfen am Kinn“ p. 195 22. 25 am besten von Schlägen ins Gesicht verstanden. Daher übersetzen an unserer Stelle wohl richtig syr^{s} pesch: „er schlug Jesus auf seine Wange“, und die älteren Lateiner: *palmam* (einige + *in faciem*), vulg: *alapam*. Zu κακῶς λαλεῖν **23** = „lästerlich reden“ vgl. die oben zitierte Stelle Ex 22 28 und I Macc 7 42 κακῶς ἐλάλησεν ἐπὶ τὰ ἅγιά σου. Nach der kurzen Bemerkung **24**, Annas hätte Jesus gebunden zu Kaiphas gesandt, lenkt Jo **25** wieder in die Erzählung der Verleugnung ein. Der Leser bleibt mit Petrus im Hofe des Annas zurück. Dabei ist der Inhalt von 25—27 wohl nicht als gleichzeitig mit dem von 19—24 gedacht, son-

dern soll den Zeitraum füllen, den Jesus bei Kaiphas zubringt. Ueber das Verhältnis zu den älteren Evangelisten ist zu bemerken, daß wenigstens bei Mt (26 57) ausdrücklich die Wohnung des Kaiphas als Schauplatz der Verleugnung bezeichnet wird (Mc 14 53 = Lc 22 54 reden vom Hohenpriester ohne Namenangabe). Isho'dad gibt die Zwiespältigkeit der Ueberlieferung zu und erklärt sie sich aus der Tatsache der Flucht der Jünger. Bezüglich der Einzelheiten ist außer dem zu 16. 17 Ausgeführten Folgendes zu sagen: während die zweite Verleugnung Mc 14 69 von derselben Sklavin wie die erste, Mt 26 71 von einer ἄλλη παιδίσκη herbeigeführt wird, ist es Lc 22 58 ein Mann, der sie veranlaßt; bei Jo sind es mehrere Männer (das εἶπον 25 gewinnt sein Subjekt aus 18). Die dritte Verleugnung erfolgt Mc 14 70 Mt 26 73 auf Grund der Aeußerungen herumstehender Diener, Lc 22 59 als Antwort auf die Bemerkung eines einzelnen. Auch **26** ist es Einer; doch hat seine Frage ein anderes, Jo eigentümliches, Motiv und entsprechenden Inhalt. Was die Anordnung der verschiedenen Akte betrifft, so verbindet Jo, wie Mc 14 70 = Mt 26 73 (μετὰ μικρόν), die beiden letzten zeitlich eng miteinander, während Lc vielmehr den zweiten μετὰ βραχύ (22 58) auf den ersten folgen läßt und den dritten von seinen Vorgängern um eine Stunde abrückt (59). **27** wörtlich wie Mt 26 74. So erfüllt sich die Weissagung 13 38.

Der Abschnitt 12—27 bereitet große Schwierigkeiten. Sachlich fällt die ungemeine Dürftigkeit des Berichtes über die Verhandlung auf, aus dem noch nicht einmal hervorgeht, was man eigentlich Jesus Schuld gab. Das Verhör wird durch das brutale Eingreifen eines Dieners abgebrochen, ehe es ernstlich eröffnet war. Und wie kommt Annas zu der Hauptrolle, während dem amtierenden Hohenpriester Kaiphas so gut wie nichts zu tun übrig bleibt (s. zu 13)? Außerdem wird die Erzählung von der Verleugnung durch die Szene vor Annas in zwei Stücke 15—18. 25—27 gerissen. Weiter muß die Stellung von 24 auffallen, da 25—27 doch wieder im Hofe des Annas, wohin 15 Petrus dem Herrn gefolgt ist, spielen. Vieler dieser Schwierigkeiten glaubte man durch die Annahme Herr werden zu können, daß die Perikope nicht mehr die ursprüngliche Anordnung zeige. Eine solche Vermutung schien um so mehr der Sachlage zu entsprechen, als bereits syr^{s} eine andere Versfolge aufweist: 12. 13 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—27. Diese wird heute vielfach als die echte betrachtet (zuletzt von Merx 428—435). Aber gewiß ist bei ihrer Entstehung der Wunsch ausschlaggebend gewesen, einem in Verwirrung geratenen Text aufzuhelfen, und sehr wahrscheinlich, das syr^{s} von Tatians Evangelienharmonie abhängig ist. Wie schwer es vielen wurde, sich mit der überlieferten Gestalt der Erzählung abzufinden, beweisen die Versuche Cyrills, Luthers und Bezas, 24 in die Nähe von 14 zu versetzen. Cod. min. 225 hat 24 hinter πρῶτον 13 gestellt. Theodor von Mops. hat in seiner erklärenden Paraphrase 25—27 zwischen 18 und 19 geschoben (p. 369 ff. Chabot). Entsprechend ist der Wortlaut des syr^{s} zu beurteilen (vgl. Schwartz 1907 p. 350 f. Wellhausen Jo 81–83). Bei ihm tritt zwar Kaiphas, wie es sich für den Hohenpriester gehört, in den Vordergrund. Dafür aber wird Annas entbehrlich und man weiß mit der kurzen Notiz, Jesus sei zunächst zu Annas gebracht 13, von diesem an Kaiphas weitergegeben 24 worden, schlechthin nichts anzufangen. Die Trennung von 15 und 16 ist sicherlich nicht ursprünglich. Endlich erweist die Tatsache, daß syr^{s} 25 zu εἶπον als Subjekt ein „diese Leute, die sich wärmten" hat, daß 25 kaum von Anfang an direkt hinter 18 gekommen ist. Die Charakteristik der Leute begreift sich entschieden viel besser, wenn sie etwas Zurückliegendes ins Gedächtnis rufen will. Da auch moderne Vorschläge, die Anordnung zu verbessern, nicht befriedigen, wird es bei dem griechischen Text sein Bewenden haben müssen. Seine Entstehung läßt sich wohl von den Synoptikern aus begreifen. In ihnen fand Jo Mc 14 55—65 = Mt 26 59—68 eine Nachtsitzung, Lc 22 66—71 eine Morgensitzung. Er sucht beiden Darstellungen gerecht zu werden,

Da führten sie Jesus von Kaiphas in das Prätorium. Es war aber morgens früh. Und sie selbst gingen nicht in das Prätorium hinein, um
29 sich nicht zu beflecken und das Passa essen zu können. Da kam Pilatus zu ihnen heraus und sagte: welche Anklage bringt ihr gegen diesen
30 Menschen vor? Sie antworteten und sagten zu ihm: wäre das kein
31 Uebeltäter, so würden wir ihn dir wohl nicht überliefert haben. Da sagte Pilatus zu ihnen: nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz. Da sagten die Juden zu ihm: wir haben nicht das Recht, je-

indem er zwei Akte unterscheidet und sie auf zwei Hohepriester, die ihm Lc 3 2 (vgl. Act 4 6) liefert, verteilt. Denn auch Annas gilt ihm nach 15. 16. 19. 22 als Hoherpriester (wie Kaiphas 13. 24 11 49. 51). Die Zerlegung der Verleugnungsgeschichte durch Einschiebung des Berichtes über eine Verhandlung war gleichfalls bereits durch Mc 14 54 66—72 = Mt 26 58. 69—75 gegeben. Dafür, wie die Verhöre sich abgespielt haben und es schließlich zu einer Verurteilung kam, sehen sich die Leser von Jo an die älteren Referenten verwiesen. Der 4. Evangelist interessiert sich für das jüdische Gericht so gut wie gar nicht.

18 28—19 16a Jesus vor Pilatus. Vgl. Mc 15 1—19 Mt 27 11—30 Lc 23 1—25. Nachdem er auch bei Kaiphas gewesen 24, kommt Jesus 28 bereits in der Morgenfrühe (πρωΐ aus Mc 15 1) ins Prätorium. Ueber πραιτώριον s. den Exkurs zu Ph 1 13. Zu den da gegebenen Belegen für die Bedeutung „Amtswohnung des Statthalters“ kommt hinzu P. Oxy. 471 110. Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae (= IG XIV) 2548 θεοῖς τοῖς τοῦ ἡγεμονικοῦ πραιτωρίου. Als Prätorium diente in Jerusalem der Palast des Herodes an der Westgrenze der Stadt. Schürer[4] I 458. Vgl. 33 19 9 Mc 15 16 Mt 27 27. Die heidnischen Häuser sind an sich unrein. Ihr Betreten befleckt. S. darüber Schürer[4] II 92, Bousset Judentum[2] 108 und vgl. Act 10 28. φαγεῖν τὸ πάσχα bedeutet den Verzehr der eigentlichen Passamahlzeit, den Genuß des Osterlammes. Das ergibt sich deutlich aus Stellen wie Mc 14 12. 14 Mt 26 17 Lc 22 8. 11. 15 II Paralip 30 18 II Esra 6 21. Vgl. Schürer Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα 1883. Dalman Jesus-Jeschua 1922, 81. Dementsprechend verstanden unseren Vers bereits Tatian, wenigstens wenn Ephraems Kommentar zum Diatessaron zu trauen ist (ed. Aucher-Moesinger 238. HHill A Dissertation on the gospel comm. of S. Ephraem the Syrian 1896 p. 116. „Und sie traten nicht in das Gerichtshaus ein, um nicht befleckt zu werden, damit sie zuvor das Lamm in Heiligkeit essen könnten“), Clemens Alex. (περὶ τοῦ πάσχα ed. Stählin III 216 f., spez. 217 5) und gewiß auch die übrigen Gegner der Quartadecimaner. Ob syr^{c} es anders gehalten hat, ist mit keinerlei Sicherheit zu sagen. Bei ihm lautet der Text: „(Die Juden) traten nicht ein in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, während sie das Ungesäuerte aßen.“ Aus der Wiedergabe des griechischen τὸ πάσχα mit „das Ungesäuerte“ erschließt Zahn (zuletzt Jo 621 34) als Meinung des Uebersetzers, das eigentliche Passamahl hätte nicht mehr in Aussicht gestanden, vielmehr wäre das Lamm bereits verzehrt gewesen. Merx (437) dagegen vertritt die Ansicht, man dürfe den Ausdruck des syr^{c} nicht pressen. Er hätte trotzdem das Passamahl als noch bevorstehend angesehen. Noch andere endlich (wie Loisy 831 1) warnen davor, aus der von syr^{s} gebrauchten Wendung irgendwelche Folgerungen zu ziehen, da der Syrer auch überall sonst, wo das griechische Johannesevangelium τὸ πάσχα sagt, „das Ungesäuerte“ einsetzt (2 23 6 4 12 1 13 1). Sollte Zahn recht haben, so spricht der Uebersetzer, in dessen griechischem Text jedenfalls τὸ πάσχα gestanden hat, nur seine Auffassung aus. Uns dagegen kann er nicht nötigen, das φαγεῖν τὸ

πάσχα anders zu verstehen, als der übliche Sprachgebrauch es uns lehrt. Für uns besteht das Motiv nicht, das ihn geleitet haben wird: der Wunsch, bei Jo dem Bericht der Synoptiker wieder zu begegnen. Wir sind vielmehr entschlossen, anzuerkennen, daß der Jesus, der nach der Erzählung der älteren Evangelisten mit den Seinen das Passamahl gehalten hat (Mc 14 12 Mt 26 17 Lc 22 7), nicht, wie Jo will (vgl. auch Ev Petr 2 5 καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων), bereits an dem Tag, an welchem die Lämmer nach dem Gesetz gegessen werden mußten, vor seinen Richtern gestanden haben kann. Die zahlreichen Versuche (der letzte z. Z. bei Strack-Billerbeck II 1924, 812—852), die Existenz des Widerspruchs zu leugnen, oder ihn aus den geschichtlichen Verhältnissen heraus als nur scheinbar aufzuweisen, da jede der beiden Darstellungen eine andere Mahlzeit meine, sind gescheitert. Es kann sich nur fragen, auf welcher Seite das Recht der Geschichte steht: ist Jesus am 14. Nisan verurteilt und hingerichtet worden (Jo), oder hat er an diesem Tage das Passamahl gehalten, um erst am 15. Nisan zu sterben (Syn.)? Für Jo entscheiden sich keineswegs nur die Streiter für die Echtheit des 4. Evangeliums, sondern auch zahlreiche andere Gelehrte (z. B. Wellhausen D. Evangelium Marci[2] 1909 p. 108. Heitmüller Jesus Christus: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III 369). Sie halten es für schwer vorstellbar, daß die jüdische Behörde den großen Festtag des 15. Nisan durch Gerichtssitzungen und die Aktionen vor Pilatus entweiht hätte. Auch sollen die Synoptiker wider den eigenen Bericht zeugen, insofern sie den Simon „vom Felde“ kommen (Mc 15 21), die Frauen Salbe bereiten (Lc 23 56), Joseph von Arimathäa ein Leintuch kaufen (Mc 15 46) lassen. Neuerdings hat sich Dalman a. a. O. 86 ff. sachkundig mit diesen Bedenken auseinandergesetzt und sie entkräftet. Auch Polykarp ist an einem großen jüdischen Festsabbat (Mart. Pol. 7 1 8 1 21) unter reger Beteiligung der Juden (13 1) zu Tode gebracht worden. Und was wollen die geltend gemachten Momente besagen gegenüber der Unmöglichkeit, die Entstehung der synoptischen Erzählung verständlich zu machen, wenn der Tag in Wirklichkeit ein anderer war? Dagegen ist die Abweichung des Jo vom historischen Verlauf aus dem symbolischen Charakter seines Evangeliums leicht zu begreifen. Er führt in der Passionsgeschichte den Gedanken durch, den Paulus gelegentlich hingeworfen hat: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Christus, das „Lamm Gottes“ (1 29) stirbt an dem Tag und zu der Stunde, wo nach dem Gesetz das Passalamm geschlachtet wird. Vgl. Justin Dial. 40. 72. 111. Der Evangelist selbst weist auf diese Deutung, indem er 19 31—33. 36 konstatiert, daß dem Herrn in Erfüllung der Schrift (Ex 12 46) „kein Bein zerschlagen“ worden ist. Auch sein Judenhaß wird mitgesprochen haben, der den Gedanken nicht ertrug, daß sich Jesus noch am letzten Abend durch Feier des heiligen Mahles zum Judentum bekannt haben sollte. Erinnert man sich der Art und Weise, wie Jo sonst mit den Einzelheiten des Lebens Jesu umgeht, so wird man auch an diesem Punkt seine Führerschaft der der Synoptiker nicht vorziehen. Auch eine ihm vorliegende Sonderüberlieferung anzunehmen hat man keinen Anlaß. Pilatus fragt **29** nach der κατηγορία. Auch die Leser müssen orientiert werden, da eine Verurteilung wie Mc 14 64 = Mt 26 66 bisher noch nicht erzählt war. Die Juden suchen freilich **30** einer Antwort auszuweichen, indem sie dem hohen römischen Beamten gegenüber einen Ton anschlagen, der um so weniger nach geschichtlicher Wirklichkeit schmeckt, als Pilatus sich ihn **31** nicht verbittet, sondern den Juden freistellt, wenn sie sich ihm nicht anvertrauen wollen, nach eigenem Gesetz selbständig zu verfahren (vgl. Mt 10 17 Act 4 1—23 5 17—40). Oder sollte nach der Meinung des Jo darin eine Zurückweisung der jüdischen Anmaßung

32 mand zu töten. Damit Jesu Wort erfüllt würde, welches er gesprochen
33 hatte, um anzudeuten, was für einen Tod er sterben sollte. Da ging
Pilatus wieder in das Prätorium hinein, rief Jesus und sagte zu ihm:
34 du bist der König der Juden? Jesus antwortete: sagst du das von dir
35 selbst aus oder haben es die andern von mir gesagt? Pilatus antwortete: ich bin doch kein Jude! Dein Volk und die Hohenpriester haben
36 dich mir übergeben. Was hast du getan? Jesus antwortete: mein Königreich ist nicht aus dieser Welt. Wäre mein Königreich aus dieser Welt, dann hätten meine Diener gekämpft, daß ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre. Nun ist aber mein Königreich nicht von
37 daher. Da sagte Pilatus zu ihm: du bist also doch ein König? Jesus antwortete: gewiß, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder,
38 der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. Pilatus sagte zu ihm: was ist Wahrheit? Und nach diesen Worten ging er wieder hinaus
39 zu den Juden und sagte zu ihnen: ich finde keine Schuld an ihm. Es ist aber Brauch bei euch, daß ich euch am Passa einen freigebe. Wollt
40 ihr nun, daß ich euch den König der Juden freigebe? Da schrien sie wieder: den nicht, sondern Barabbas. Barabbas aber war ein Räuber.
19 Darauf nahm nun Pilatus Jesus und ließ ihn geißeln. Und die Sol-
daten flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn ihm auf den
3 Kopf und legten ihm ein Purpurgewand an und kamen zu ihm und sagten: sei gegrüßt, König der Juden! und gaben ihm Backenstreiche.

---

liegen, daß Pilatus die Juden, deren Verlangen nach einem Todesurteil er durchschaut, zum Eingeständnis ihrer Ohnmacht zwingt? Aber, weder daß der Prokurator den Wunsch der Juden erkennt, noch daß er sie zu verspotten wünscht, wird gesagt. Und das Eingeständnis, der potestas gladii beraubt zu sein, entspricht zwar den Verhältnissen (vgl. Schürer[4] II 261), scheint aber in unserem Ev. dazu dienen zu sollen, **32** die Feststellung anzuknüpfen, daß ein Wort Jesu so seine Erfüllung gefunden hätte (s. auch zu 19 6). Dürfen die Juden nicht töten, dann kann Jesus auch nicht die jüdische Strafe der Steinigung erleiden, sondern nur die Kreuzigung, die römische Strafe für Aufruhr: so kommt es zu einer „Erhöhung“ und Jesu Wort 12 32 wird wahr (s. zu 12 32. 33). Anders als Mc 15 2—4 Mt 27 11—14 Lc 23 13. 14 und im Widerspruch zu aller historischen Wahrscheinlichkeit bringt Pilatus **33** die Parteien nicht zusammen, sondern unterwirft den Delinquenten einem Privatverhör und verhandelt auch mit den Anklägern gesondert. Seine Frage (formell vgl. Epictet III 22 91 σὺ εἶ ὁ Διογένης;) setzt wie Mc 15 2 = Mt 27 11 die Lc 23 2 formulierte Anschuldigung voraus. Als Zweck der Doppelfrage **34** erweist die Beantwortung, die sie **35** findet, daß sie die Juden von vornherein ins Unrecht setzen soll. Von sich aus wäre der Prokurator gar nicht auf solchen Verdacht geraten. Während der synoptische Jesus nur ein σὺ λέγεις entgegnet (Mc 15 2 Mt 27 11 Lc 23 3), stellt der johanneische **36** die wahre Natur seiner Königsherrschaft (βασιλεία bei Jo nur hier und 3 3. 5) klar. Wie er selber von oben stammt 8 23, so sind auch die Interessen, die in seinem Reich zur Verwirklichung kommen sollen, nicht irdischer Natur (vgl. Mc 10 42. 43 12 17 Lc 12 14). Das apologetische Motiv ist deutlich

(Justin Ap. I 11) und war schon 6 15 in gleicher Richtung hervorgetreten. Die βασιλεία des Christus und der Christen hat nichts mit Hochverrat zu schaffen. Vgl. die Aussage der Verwandten Jesu vor Domitian bei Hegesipp (Eusebius Hist. eccl. III 20 4). Tertullian de idolol. 18. Acta Pilati 3 2 (Evang. apocr. ed. Tischendorf[2] 1876 p. 229 f. 294). In dem Brief des Pilatus an Claudius wird im Bezug auf Jesus βασιλεύς mit „Heiliger Gottes" erklärt (Acta apost. apocr. I 136 4 196 9 Lipsius). Die Bezeichnung der Jünger als ὑπηρέται enthält keinen Widerspruch zu 15 15. Denn ὑπ. ist von δοῦλος wohl zu unterscheiden. Vgl. 18 3 mit 10, 18 18 und 18 22 mit 26. ὑπ. ist der Gehilfe, Assistent, mit dem man auf der Grundlage gegenseitiger Achtung verkehrt. So sehr oft in den Papyri; vgl. P. Oxy. 51. 63. 65. 106. 475. 476. In diesem Sinn ist Joh. Marcus ὑπ. des Paulus und Barnabas (Act 13 5). ἀγωνίζεσθαι wie hier vom wirklichen Kampf oft in den Inschriften. Vgl. Dittenberger Syll.[3] 317 20 327 10 386 19 387 7 409 33. Auf die Frage, die Pilatus **37** stellt, um sich zu vergewissern, antwortet Jesus bestätigend, nicht ohne, jedem Mißtrauen vorbeugend, hinzuzufügen, auf welche Weise das Reich, dessen Herrscher zu sein er in Anspruch nimmt, sich verwirklicht. Nicht mit Gewalt, sondern indem ein Zeugnis für die Wahrheit (zu dem Dativ vgl. III Jo 6) laut wird, das die Reichsgenossen um ihren König sammelt. Gedanke und Ausdrucksformen sind ganz johanneisch. Ueber γεγέννν. καὶ ἐλήλυθα εἰς τ. κόσμον — es sind wohl zwei Ausdrücke für dieselbe Sache — vgl. 16 28. ἀλήθεια in objektivem Sinn die wahre Gotteserkenntnis wie 1 14 8 46. 47 (im gleichen Sinn nennt Philo Spec. leg. IV 178 p. 365 den Proselyten einen μεταναστὰς εἰς ἀλήθειαν). Jesus als Zeuge der Wahrheit wie 3 32. Zu πᾶς ὁ ὢν κτλ. vgl. 8 47 10 26 ff., auch 3 21. Die Frage des Pilatus **38** ist nicht von Wissensdurst diktiert, sondern Ausdruck skeptischer Stimmung. Doch ist er von der politischen Ungefährlichkeit eines solchen Königs überzeugt und erklärt demgemäß den Juden, keine Schuld an Jesus zu finden (vgl. Lc 23 4). Trotzdem verfügt er nicht die Freilassung, sondern schlägt sie **39** nur vor auf Grund der Passasitte (s. darüber zu Mc 15 6 und vgl. die Parallele in dem Florentiner Pap. 61 59 vom Jahre 85 p. Chr. n. ἄξιος μὲν ἦς μαστιγωθῆναι, . . . χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὄχλοις. Deißmann Licht vom Osten [4]229). Dabei bezeichnet er Jesus als König der Juden nach Mc 15 9. Während bei Mc 15 7. 8 die Initiative beim Volke liegt, dessen Sympathie sich auf Barabbas richtet, bei Mt 27 27 zwar Pilatus das Wort nimmt, aber sogleich beide Gefangenen zur Wahl stellt, bildet **40** die Freilassung des Barabbas den Inhalt eines Gegenvorschlags der Juden. Das im Zusammenhang unmotivierte πάλιν stammt aus Mc 15 13. Die nachträgliche Charakterisierung des B. erinnert an Lc 23 19, wie überhaupt die johanneische Darstellung auch an diesem Punkt der lucanischen am meisten gleicht (vgl. Lc 23 18). Bei Mc 15 15 ist die Geißelung samt der daran sich anschließenden Verspottung durch das Militär 16—20 der Anfang der Exekution (ebenso Mt 27 26. 27—31). **XIX** 1—5 dagegen sind beides Akte in dem Ringen zwischen Pilatus und den Juden um das Leben Jesu. Nachdem sein Plan, sich die Festsitte dienstbar zu machen, gescheitert ist, versucht der Prokurator den in seinen Augen Unschuldigen freizubekommen durch Erregung des Mitleids bei seinen Anklägern. Das Lc 23 16. 22 entwickelte Projekt, Jesus körperlich zu züchtigen, um ihn vor Schlimmerem zu bewahren, wird bei Jo wirklich ausgeführt. Aber durfte ein römischer Richter die Geißelung ohne Urteilsspruch vollziehen lassen, überhaupt mit der Strafe experimentieren? Das πλέξαντες — κεφαλῇ **2** fast wörtlich nach Mt 27 29, das Purpurkleid mehr nach Mc 15 17 (doch vgl. auch Epist. Jerem. 11 περιβεβλημένων αὐτῶν ἱματισμὸν πορφυροῦν). Die Begrüßung als Judenkönig **3** nach Mc 15 18 = Mt 27 29.

4 Und Pilatus kam wieder heraus und sagte zu ihnen: sieh, ich bringe
ihn euch heraus, damit ihr erkennt, daß ich keine Schuld an ihm finde.
5 Da kam Jesus heraus, den Dornenkranz tragend und das Purpurgewand.
6 Und er sprach zu ihnen: da ist der Mensch. Als ihn nun die Hohen-
priester und die Diener sahen, schrien sie: kreuzige, kreuzige! Pilatus
sprach zu ihnen: nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn; denn ich finde
7 keine Schuld an ihm. Da antworteten ihm die Juden: wir haben ein
Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben, weil er sich zum Sohn
8 Gottes gemacht hat. Als nun Pilatus dieses Wort hörte, erschrak er
9 noch mehr und ging wiederum ins Prätorium hinein und sagte zu
10 Jesus: wo bist du her? Jesus aber gab ihm keine Antwort. Da sagte
Pilatus zu ihm: redest du nicht mit mir? Weißt du nicht, daß ich
Machtvollkommenheit habe, dich loszulassen, und Machtvollkommenheit
11 habe, dich zu kreuzigen? Jesus antwortete ihm: du hättest keinerlei
Machtvollkommenheit gegen mich, wäre sie dir nicht von oben her
verliehen. Deshalb hat der, der mich dir auslieferte, größere Sünde.
12 Infolgedessen suchte Pilatus ihn freizulassen. Die Juden aber schrien:
wenn du den freiläßt, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich
13 zum König macht, widersetzt sich dem Kaiser. Als nun Pilatus diese
Worte hörte, führte er Jesus heraus und setzte sich auf den Richter-
stuhl an einem Ort »Mosaikboden« genannt, hebräisch aber Gabbatha.

Ueber ῥάπισμα s. zu 18 22. φορεῖν **5** auch Mt 11 8 Rm 13 4 I Cor 15 49 Jac 2 3, speziell von Kronen und Kränzen Sir 11 5 40 4. Zu ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος vgl. 14. 26 f. 1 29. 36. 47 und Js 40 9 ἰδοὺ ὁ θεὸς ὑμῶν = da ist euer Gott, Zach 6 12 ἰδοὺ ἀνήρ = da ist ein Mann; Ex 24 8 Mc 3 34 16 6. Doch auch der neue Rettungsversuch schlägt **6** fehl. Der Ruf: ans Kreuz! wie Mc 15 13. 14 = Mt 27 22. 23 Lc 23 21. Pilatus wiederholt die Aufforderung von 18 31, indem er ihr eine Form gibt, welche die Erklärung der Juden, zur Vollstreckung von Todesurteilen nicht befugt zu sein, einfach ignoriert. Dafür erhöht das betonte ὑμεῖς die Wirkung, mit der das ihm gegenübertretende ἐγώ das dritte (4 18 38, wie Lc 23 4. 14 f. 22) Zeugnis für die Schuldlosigkeit Jesu einleitet. Um dem Pilatus die fehlende Unterlage für eine Verurteilung zu verschaffen, beschuldigen die Juden **7** Jesus, gegen ihr Gesetz verstoßen zu haben. Bisher war Jesus dem römischen Beamten als politisch verdächtig hingestellt worden (18 33), und dieser Gesichtspunkt ist auch 19 12 wieder maßgebend. Jesus, der sich Sohn Gottes nennt, macht sich damit Gott gleich (5 18) und so der Lästerung schuldig (10 33). Dann aber ist sein Leben verwirkt nach Lev 24 16. Vgl. Mc 14 61—64 = Mt 26 63—66. **8** bereitet Schwierigkeiten, formell, weil μᾶλλον in der Luft steht, sachlich, insofern als nicht klar ist, vor wem sich Pilatus fürchtet. Vor dem Fanatismus der Juden, die er nach ihrer letzten Aeußerung in einer Sache engagiert sieht, bei deren Regelung es für sie kein Zurück gab? Oder vor der römischen Obergewalt, die ihren Organen Beschützung der religiösen Gefühle der unterworfenen Völker zur Pflicht machte? Oder sah er in Jesus jetzt nicht mehr einen Unschuldigen, sondern ein höheres Wesen und stieg ihm die Besorgnis auf, etwa das Schicksal des Pentheus teilen zu müssen, der dem Dionysos die Ehre weigerte? So erzählt Philostrat in der Vita Apolloni, wie Tigellinus über das Selbstzeugnis des vor seinem Richterstuhl

stehenden Ap. ganz betroffen ist, da es ihm übermenschlich und dämonisch klingt, und wie er aus Furcht, die Götter zu verletzen, ausruft: „geh, wohin du willst, du bist stärker als ich.“ Die Frage des Pilatus **9** kann im Zusammenhang der Stelle, wie des ganzen Evangeliums (vgl. 7 27. 28 8 14 9 29. 30), nur die Ermittelung bezwecken wollen, ob Jesus aus dem Himmel stammt. Da aber dessen ganzes Leben hierauf bereits die Antwort gegeben hat, hüllt er sich jetzt in ein erhabenes, seine Ueberlegenheit beweisendes Schweigen. Vgl. Mc 15 5 = Mt 27 12. 14 (Lc 23 9). Pilatus beruft sich **10** auf die ihm zustehende Amtsbefugnis. Vgl. Digesten 50, 17, 37: *Nemo, qui condemnare potest, absolvere non potest,* ähnlich ebenda 42, 1, 3. Aber Jesus begegnet dem **11** in echt johanneischer Weise (vgl. 10 18 3 27) mit dem für die Christen der Verfolgungszeit so tröstlichen Hinweis darauf, daß alle irdische Gewalt ihre Quelle, deshalb aber auch ihre Schranke in dem Willen Gottes hat. Vgl. Rm 13 1. Ueber das Fehlen von ἄν bei εἶχες s. zu 8 39; über ἐξουσία s. zu 1 12; über ἄνωθεν s. zu 3 3 und vgl. Aelian Nat. an. IX 30 καὶ ταῦτα μὲν λεόντων ἐστὶν ἴδια δῶρα φύσεως ἄνωθεν αὐτοῖς δοθέντα. Zwar haben 18 30. 35 die Juden und die Hohenpriester Jesus „überliefert“, ungleich zahlreicher aber sind die Stellen, wo nur Judas als Subjekt zu παραδιδόναι in Frage kommt (6 64. 71 12 4 13 2. 11. 21 18 2. 5. 36 21 20). Und spricht gegen ihn vielleicht ganz streng genommen das σοι. so für ihn der Singular. Während Pilatus, wenn er das Todesurteil vollstreckt, nur das tut, wozu Gott ihn, indem er ihn auf seinen Posten stellte, bestimmt hat, ist Judas, der zu denen gehört, die der Vater dem Sohn verliehen hat (17 9. 12), aus freien Stücken den Weg des Verderbens gegangen, wie die Pharisäer 9 41. Das ἐκ τούτου **12** (s. zu 6 66) läßt die erneute (vgl. 18 39 19 1—5; auch bei Lc spricht der Prokurator dreimal den Wunsch aus, Jesus frei zu lassen: 23 16. 20. 22) Bemühung des Prokurators im Interesse Jesu als durch dessen Zugeständnis 11^b veranlaßt erscheinen. Doch ruft die Drohung der Juden mit Denunziation den Beamten bald und endgültig von seinem Vorhaben zurück. Mit größerem Recht als zu 15 14 erinnert man hier an den offiziellen Titel „Freund des Kaisers“. Vgl. z. B. die beiden Inschriften aus Thyatira Corpus Inscr. Graec. Nr. 3499 4 3500 4. Jos. Ant. XIV 8 1. Epictet III 4 2 IV 1 8. 45—48. 95 4 5. ἀντιλέγειν nicht nur „widersprechen“, sondern auch „sich widersetzen“, „tätlichen Widerstand leisten“. Vgl. Tit 2 9 Js 22 22 65 2 (= Rm 10 21) Ignatius Smyrn. 7 1. Lucian Abdicatus 24; Dial. mort. 30 3 ἀντιλέγειν (= ankämpfen gegen) τοῖς μετὰ πάσης ἀνάγκης προστεταγμένοις. Achilles Tatius V 27 πρὸς τὰς περιπλοκὰς οὐκ ἀντέλεγον. P. Oxy. 1148 τῷ πατρὶ ἀντιλέγειν καὶ μὴ διδόναι γράμματα = sich dem Vater widersetzen und keinen Kontrakt machen. S. auch ἀντιλογία Hebr 12 3 Jud 11. Dem angedrohten Vorwurf der Begünstigung eines Rebellen sich auszusetzen, war zur Zeit des Tiberius keine Kleinigkeit. Sueton Tiber. 58 *iudicia maiestatis atrocissime exercuit.* Tacitus Annal. 3 38 *maiestatis crimen omnium accusationum complementum.* Jo hat das Motiv, das den Pilatus bei seinem Vorgehen gegen Jesus bestimmte, wohl richtig gekennzeichnet. Ueber **13** βῆμα = „Richterstuhl“ s. zu Mt 27 19 und vgl. die Szene Jos. Bell. II 14 8 Φλῶρος δὲ τότε μὲν ἐν τοῖς βασιλείοις αὐλίζεται, τῇ δ' ὑστεραίᾳ βῆμα πρὸ αὐτῶν θέμενος καθέζεται, καὶ προσελθόντες οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως παρέστησαν τῷ βήματι. Das ἐκάθισεν ist intransitiv zu fassen, wie außer 12 14 der konstante Sprachgebrauch beweist καθίζειν ἐπὶ βήματος = sich auf den Richterstuhl setzen; vgl. Act 12 21 25 6. 17 Jos. Ant. XX 6 2; Bell. II 9 3 (τῇ δ' ἑξῆς ὁ Πιλᾶτος καθίσας ἐπὶ βήματος) Epictet IV 10 21 und s. auch die ähnlichen Redensarten Mt 19 28 20 21 23 2 25 31 Hebr 12 2 Apc 3 21 20 4. Die, rein grammatisch betrachtet, bestehende

14 Es war aber Rüsttag zum Passa, ungefähr die sechste Stunde war es.
15 Und er sagte zu den Juden: da ist euer König. Da schrien sie: fort,
fort, kreuzige ihn! Pilatus sagte zu ihnen: so soll ich euren König
kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten: wir haben keinen König
16a außer. dem Kaiser. Darauf nun lieferte er ihn ihnen aus, daß er ge-
kreuzigt würde.
16b 17 Da übernahmen sie Jesus, und sich selbst das Kreuz tragend ging
er hinaus zur sogenannten Schädelstätte, die hebräisch Golgotha heißt,
18 woselbst sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei andere hüben und drü-

Möglichkeit (z. B. Corßen Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1914, 339 f.), das Verbum transitiv zu verstehen (vgl. Act 2 30 I Cor 6 4 Eph 1 20), kommt auch bei Berücksichtigung der von Justin Apol. I 35 (διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν, unter Berufung auf den Propheten, d. h. Js 58 2) und dem Petrusevangelium 3 7 (ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ) vertretenen Gestalt der Passionsgeschichte für Jo kaum in Frage. λιθόστρωτος (im NT ἅπ. λεγ.) = gepflastert, wovon das Neutrum als Substantivum „Mosaikboden"; vgl. außer den Stellen bei Wettstein II Paralip 7 3 Aristeas 88. Jos. Bell. VI 3 2. Pap. Fiorentini ed. Vitelli 1906 50 97 λιθόστρωτος δρόμος Ἑρμοῦ. Das hebräische Wort ist keine Uebersetzung des griechischen, sondern fügt dem ersten Namen einen zweiten bei. Die Ableitung ist zweifelhaft. Dalman hat es früher (Gramm. des jüdisch-pal. Aramäisch 1894 p. 108) mit גַּבְּתָא = Rücken, Bergrücken erklärt, später (Die Worte Jesu I 1898 p. 6 und in der 2. Aufl. der Gramm. p. 160) mit גַּבַּחְתָּא = kahler Vorderkopf. Sprachlich jedenfalls paßt besser das syropalästinische גבתא, das in dem Evangelienlektionar Mt 26 23 für τρυβλίον steht = Schüssel. Wellhausen Jo 86 macht darauf aufmerksam, daß im Arabischen „Schüssel" auf einen eingefaßten freien Platz übertragen wird. Weder bei Josephus noch im Talmud ist die Oertlichkeit jemals erwähnt. An Stelle der synoptischen παρασκευή (s. zu Mc 15 42) tritt **14** die παρασκευὴ τοῦ πάσχα = „Rüsttag auf das Passa" und beweist aufs neue, daß die Ereignisse sich am Tag vor dem 15. Nisan abspielen (s. zu 18 28). Die textkritisch absolut gesicherte 6. Stunde (bezeugt schon durch den Gnostiker Marcus bei Irenäus I 14 6) widerspricht der 3. Stunde Mc 15 25 (s. dort die Erklärung). Die sehr alten Versuche, die Differenz durch Exegese (vgl. Augustin Tract. in Jo 117; de consens. evang. III 13. Ps.-Augustin Quaestiones Vet. et Nov. Test. 65. Hesych von Jerusalem Catene 389 f.) oder Konjektur (vgl. Eusebius ad Marinum nach Severus von Antiochien Catene 389 1. Ammonius Corderius-Catene 436 f. Hieronymus Anecdota Maredsolana III 2, 60) zum Verschwinden zu bringen, haben keine erfreulicheren Resultate abgeworfen als die auf das gleiche Ziel gerichteten modernen Bemühungen. Zu ἆρον **15** vgl. P. Oxy. 119 den Brief des bösen Buben Theon: καὶ ἡ μήτηρ μου εἶπε Ἀρχελάῳ, ὅτι ἀναστατοῖ με· ἆρον αὐτόν = auch meine Mutter sagte zu Archelaos: „Er macht mich verrückt! Fort mit ihm!" (Deißmann Licht vom Osten[4] 168. 170 6). Die Verdopplung wie 6 σταύρωσον σταύρωσον. Vgl. das doppelte ἆρον Thren 2 19 cod. A. Das παρέδωκεν αὐτοῖς **16** bezeichnet die Juden zum Schluß nochmals als die eigentlichen Urheber der Kreuzigung. Vgl. Lc 23 25 Act 2 23 3 15.

Während die Schilderung des Verfahrens der jüdischen Behörde außerordentlich dürftig ist, gibt Jo von den durch PILATUS geführten Verhandlungen ein reiches, durch die Teilung der Szene besonders belebtes Bild. Schon dieser Umstand, daß sich die Teilnahme fast ganz der römischen Behörde zuwendet, mehr noch die Art,

wie deren Verhalten beschrieben wird, zeigt die Darstellung von dem apologetischen Interesse beherrscht. Das Bild des Prozesses Jesu wird mit Farben gemalt, die Jo nur zum Teil der evangelischen Ueberlieferung entnimmt, zum anderen sich von seiner Gegenwart reichen läßt, von der Einsicht in die Nöte der Gemeinden und von dem Wunsch, sie zu erleichtern: Jesus vor Pilatus, das ist zugleich der Christ vor der heidnischen Obrigkeit. Der Gläubige soll seinem Herrn nacheifern und wie dieser das Vertrauen festhalten, auch vor den Schranken des Gerichtes in Gottes Hand zu sein (19 11). Aber es gilt nicht nur, ihn aufzurichten, auch ihn zu verteidigen. Das Reich des Christus und der Seinen ist schlechthin unpolitischer Natur (18 36. 37). Niemand würde etwas gegen sie haben, wenn nicht die Juden (18 34 35), ihr eigentliches Motiv (19 7) heimtückisch zurückhaltend, sie als Uebeltäter (18 30; vgl. I Petr 2 12. 14 3 17 4 15) und Rebellen (18 33 19 12) denunzierten. Waren die Juden es doch, die schon im Falle Jesu nicht ruhten, bevor nicht das Urteil vollstreckt wurde. Der römische Beamte dagegen vermochte sich keineswegs von der Schuld des angeblichen Verbrechers zu überzeugen. Vielmehr glaubte er fest an dessen Unbescholtenheit und gab diesem Glauben nicht nur mehrfach Ausdruck (18 38 19 4. 6), sondern erschöpfte sich auch in Versuchen, den Gefangenen freizubekommen (18 39 19 1—5. 12). Die Ansätze zu einer der Apologetik dienenden Betrachtung des Prozesses Jesu, die bereits die synoptischen Evangelien (Mt 27 17—19. 24. 25), am ausgeprägtesten Lc (s. zu Jo 18 38. 40 19 1. 6. 12) aufweisen, finden sich bei Jo fortentwickelt in der Richtung auf die Pilatusakten und das Petrusevangelium zu. Daß eine bei ihrer Entstehung derartigen Einflüssen ausgesetzte Darstellung Spuren von Ungeschichtlichkeit aufweist (s. zu 18 30. 33 19 1. 6), kann nicht wundernehmen.

19 16b—42 **Jesu Kreuzigung und Begräbnis.** Vgl. Mc 15 20—47 Mt 27 31—61 Lc 23 26—56. 16b ist unklar. Nach 16a möchte man die Juden für das Subjekt zu παρέλαβον halten; aber nach 23 sind es die römischen Soldaten. **17** Das βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν korrigiert die synoptische Darstellung, wonach Simon von Kyrene das Kreuz getragen hat (Mc 15 21 Mt 27 32 Lc 23 26). Denn die alte Auskunft, daß beide abgewechselt hätten (Origenes Comm. in Mt ser. 126. Hesych von Jerus. Catene 390 29 vgl. 447 27. Acta Pilati B 10 1. Isho'dad), befriedigt nicht. Der sich selbst das Kreuz tragende Jesus motiviert den Ruf zur Nachfolge Mc 8 34 = Mt 16 24. Die Kirchenväter waren schon früh glücklich, Nachahmung des Vorbildes Isaaks Gen 22 6 (Melito von Sardes Fgm. XI p. 416 f. Otto. Irenaeus IV 5 4. Tertullian adv. Marc. III 18. 19; adv. Iudaeos 10. 13. Ps.-Cyprian de pasch. comp. 10) oder Erfüllung von Js 9 6 (Tertullian adv. Marc. III 19; adv. Iud. 10. Altercatio Simonis 25. Apollinaris Corderius-Catene 437) konstatieren zu können. Der wahre Grund zu der Veränderung, die übrigens keineswegs unerhörte Zustände schafft (vgl. Plutarch de sera numinis vindicata 9 p. 554a ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὑτοῦ σταυρόν. Artemidor Oneirocr. II 61), liegt aber wohl darin, daß der johanneische Christus keiner Unterstützung bedarf: der Gott stirbt freiwillig und behält die Initiative bis zuletzt. Weiter ab liegt der Gedanke an Opposition gegen eine Ketzerei, die, wie die basilidianische, den Simon an Stelle Jesu gekreuzigt werden ließ; Irenaeus I 24 4: *Quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo; et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Iesus; et ipsum autem Iesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos.* ἐξῆλθεν bezieht sich, anders als ἐξάγουσιν Mc 15 20, wo es zweifelhaft bleibt, wegen 19 20 auf das Verlassen der Stadt (vgl. 18 1), so daß die Situation der von III Reg 20 13 entspricht. Ueber den Κρανίου τόπος und Γολγοθᾶ s. zu Mc 15 22. Ueber die beiden Genossen der Strafe **18** s. zu Mc 15 27.

19 ben, in der Mitte aber Jesus. Pilatus schrieb aber auch eine Inschrift
und heftete sie an das Kreuz; es stand aber geschrieben: Jesus der
20 Nazoräer, der König der Juden. Diese Inschrift nun lasen viele Juden,
weil der Ort, wo Jesus gekreuzigt war, nahe bei der Stadt lag. Und
21 die Fassung war hebräisch, römisch, griechisch. Da sagten die Hohen-
priester der Juden zu Pilatus; es darf nicht länger geschrieben stehen:
der König der Juden, sondern, daß er behauptet hat: ich bin König
22 der Juden. Pilatus antwortete: was ich geschrieben habe, habe ich
23 geschrieben. Die Soldaten nun nahmen, als sie Jesus gekreuzigt
hatten, seine Kleider und machten vier Teile, für jeden Soldaten einen
Teil, dazu das Untergewand. Das Untergewand aber war ohne Naht
24 von oben her ganz durchgewebt. Da sprachen sie zueinander: wir
wollen es nicht zerteilen, sondern darüber losen, wem es gehören soll
— damit die Schrift erfüllt würde: »sie haben meine Kleider unter sich
»geteilt, und über mein Gewand haben sie das Los geworfen.« Das
25 also taten die Soldaten. Es standen aber bei dem Kreuz Jesu seine
Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria die (Frau) des Klopas
26 und Maria die Magdalenerin. Als Jesus nun die Mutter sah und den
Jünger, den er lieb hatte, dabeistehen, sagte er zur Mutter: Frau, das
27 ist dein Sohn. Darauf sagte er zum Jünger: das ist deine Mutter. Und

Ueber **19** die Gewohnheit, das Verbrechen auf einer Tafel zu vermerken, s. zu Mc 15 26 Das den synoptischen Parallelen fremde, im NT nur hier und 20 sich findende τίτλος ist Latinismus = *titulus*. Vgl. die als Belege für die Sitte zu Mc 15 26 zitierten Stellen Sueton Calig. 32; Domit. 10. Beispiele für den Gebrauch des Latinismus bei Hatch Journal of Biblical Literature XXVII p. 143 f. Zur Mehrsprachigkeit der Inschrift **20** vgl. Jul. Capitolinus Gordianus 34 (in Scriptores historiae Augustae XX): *Gordiano sepulchrum milites apud Circesium castrum fecerunt in finibus Persidis, titulum huius modi addentes et graecis et latinis et persicis et iudaicis et aegyptiacis litteris, ut ab omnibus legeretur:* es folgt der Inhalt. S. auch Jos. Ant. XIV 10 2 das Dekret Caesars: βούλομαι δὲ καὶ ἑλληνιστὶ καὶ ῥωμαϊστὶ ἐν δέλτῳ χαλκῇ τοῦτο ἀνατεθῆναι Dittenb. Or. inscr. 56. 90. 599. Während Mc 15 31 f. = Mt 27 41 f. die ἀρχιερεῖς den Gekreuzigten als βασιλεὺς Ἰσραήλ verhöhnen, protestieren sie **21** gegen seine Bezeichnung als βασ. τῶν Ἰουδαίων. μὴ γράφε ist der negierte Imp. Praes. und fordert als solcher, daß man von einer begonnenen Handlung Abstand nehme (Moulton Einleitung 199; s. oben zu 3 7); also: schreibe nicht länger oder: es darf fortan nicht mehr geschrieben stehen. Zum Perfektum γέγραφα **22** vgl. die griechische, von den Römern übernommene Wendung κέκρικα = ich habe ein für allemal entschieden Epictet II 15 5. Plinius Epist. I 12 10. Zur Wiederholung des Verbums vgl. Gen 43 14 ἐγὼ μὲν γὰρ καθὰ ἠτέκνωμαι, ἠτέκνωμαι. οὖν **23** knüpft an 18 an. Die kurzen Worte Mc 15 24 = Mt 27 35 = Lc 23 34 finden weitere Ausführung. Die vier Soldaten bilden eine militärische Einheit, τὸ τετράδιον Act 12 4. Ueber χιτών = Unterkleid und ἱμάτιον = Oberkleid s. zu Mt 5 40. Als „ungenäht“ beschreibt Josephus Ant. III 7 4 das Kleid des Hohenpriesters (ἔστι δ' ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμημάτων, ὥστε ῥαπτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν, φάρσος δ' ἓν ἐπίμηκες ὑφασμένον), das Philo ein Symbol des Kleides ist, welches sich der Logos aus den verschiedenen Kräften und Elementen der Welt bildet und dessen

Unzerreißbarkeit er bewirkt; de fuga et inv. 110—112 p. 562 ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον (γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται)· .... „οὐδ' αὖ τὰ ἱμάτια διαρρήξει" (Lev 21 10)· ὅ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Zu δι' ὅλου vgl. P. Oxy. 53 10, wo von einem δι' ὅλου vertrockneten Baum die Rede ist. Die ausdrückliche Hervorhebung des Zuges, daß der Rock ungenäht war, ruft die Empfindung wach, daß dahinter ein tieferer Sinn liegt. Am wahrscheinlichsten ist dann, daß die unteilbare Einheit der Kirche symbolisiert werden soll. So schon Cyprian de cathol. eccles. unitate 7. Doch ist zu bedenken, daß die genannte Eigenschaft des Rockes allein die Erfüllung des Schriftwortes so, wie Jo es **24** will, ermöglicht. Denn er sieht ja in dem, was Ps 21 19 nur poetische Wiederholung derselben Sache ist, eine Weissagung auf zwei getrennte Akte (vgl. den ähnlichen Fall einer Pressung des Parallelismus membrorum Mt 21 2 ff.) und braucht deshalb ein Kleidungsstück, das sich nicht zur Verteilung, sondern nur zum Verlosen eignet. Wieviel Frauen Jo **25** aufzählt, ist unsicher, aber ganz unwahrscheinlich, daß es nur zwei sind. In dem eher denkbaren Fall, daß er drei meint, ist die ἀδελφὴ τ. μητρ. αὐτ. mit Μαρία ἡ τ. Κλ. identisch. Nimmt man vier Persönlichkeiten an, was sich mehr empfiehlt, da zwei Schwestern nicht den gleichen Namen zu führen pflegen, so läßt sich freilich für die Ansicht, daß die dann ungenannte Tante Jesu Salome (Mc 15 40) oder Johanna (Lc 24 10) hieße, kein überzeugender Beweis liefern; so wenig wie für die Auffassung, daß Μαρία ἡ τ. Κλ. mit Maria, der Mutter des kleinen Jakobus (Mc 15 40) gleichzusetzen sei. Würde diese letztere Meinung zu Recht bestehen, so müßte, vorausgesetzt daß der kleine Jakobus das zweite Glied dieses Namens im Apostelkreise (Mc 3 18 = Mt 10 3 = Lc 6 15) wäre, Klopas mit Alphäus zusammenfallen. Doch denkt man vielfach lieber an Kleopas Lc 24 18 oder auch, falls man ihn von diesem unterscheidet, an den von Hegesipp als Bruder des Joseph erwähnten Klopas (bei Euseb. Hist. eccl. III 11. 32 1—4. 6 IV 22 4). Für das Verständnis der Szene 26. 27 kommt auf genauere Feststellung nur dann einiges an, wenn man in dem Lieblingsjünger den Zebedäiden Johannes wiederfindet (s. den Exkurs zu 13 23). In diesem Fall ist man daran interessiert zu konstatieren, daß sich unter den Frauen die Mutter der Zebedäiden (Mt 27 56) nicht befunden hat. Anders als Mc 15 40 = Mt 27 55 (γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι) und gewiß historisch minder glaubhaft stehen die Frauen hier παρὰ τῷ σταυρῷ (die einzige Stelle im NT, an der παρά mit einem Dativ der Sache verbunden ist; vgl. Blaß⁵-Debr. § 238), unter ihnen die Mutter, die von der älteren Ueberlieferung nirgends unter den Frauen genannt wird, die für den sterbenden und toten Jesus interessiert waren. Jene Tradition weiß auch nichts von einem Jünger, der **26** sich bis unter das Kreuz gewagt hätte. Ueber die Anrede γύναι s. zu 2 4. Ueber τὰ ἴδια **27** s. zu 1 11. Vgl. Lucian Toxaris 22 ἀπολείπω Ἀρεταίῳ τὴν μητέρα μου τρέφειν καὶ γηροκομεῖν. Die angegebenen Gründe für die Ungeschichtlichkeit unserer Erzählung, verstärkt durch die Beobachtung, daß Act 1 14 Maria in Jerusalem mit ihren Söhnen zusammen erscheint, nicht aber einer neuen Familie angehört, verweisen uns auf den „tieferen Sinn". Repräsentierte in der Kanaperikope die Mutter Jesu wirklich die alttestamentliche Gottesgemeinde (s. den Exkurs zu 2 12), so ist dieselbe Deutung vielleicht auch hier erlaubt. Dann soll dem treu gebliebenen Israel auch für die Zukunft sein Platz innerhalb der Kirche gesichert werden. Dem, die dem Judentum entwachsene Religion des Geistes und der Wahrheit verkörpernden, Lieblingsjünger wird zur Pflicht gemacht, der Judenchristenheit die Ehrerbietung

28 von der Stunde an nahm der Jünger sie zu sich in sein Heim. Hier-
nach, da Jesus wußte, daß bereits alles vollbracht war, sagte er, damit
29 die Schrift endgültige Erfüllung fände: mich dürstet. Es stand da ein
Gefäß voll Essig. Da steckten sie einen Schwamm voll Essig auf ein
30 Hyssoprohr und brachten ihn an seinen Mund. Als Jesus nun den
Essig genommen hatte, sagte er: es ist vollbracht, neigte das Haupt
31 und gab den Geist auf. Die Juden nun baten, da es Rüsttag war,
damit die Leiber nicht während des Sabbats am Kreuze blieben — der
Tag jenes Sabbats war nämlich groß —, den Pilatus, man möchte ihnen
32 die Schenkel zerschmettern und sie fortschaffen. Da kamen die Soldaten
und zerschmetterten dem ersten die Schenkel und dem anderen, der
33 mit ihm gekreuzigt war. Als sie aber zu Jesus kamen, zerschmetterten
34 sie ihm, da sie sahen, daß er bereits tot war, die Schenkel nicht, son-
dern einer von den Soldaten stieß ihm mit der Lanze in die Seite, und

zu erweisen, die Dienste zu leisten, die einer Mutter gebühren. So wird die Einheit der Kirche gewahrt, die dem Meister so sehr am Herzen liegt (vgl. 10 16 17 11. 20 ff.). EdMeyer Sitz.ber. Berl. Akad. 1924, 157—162 faßt die Szene als Legitimierung der neuen „johanneischen“ Auffassung des Verf. gegenüber der urapostolischen Tradition. Mit seiner eindringlichen Mahnung ist sich Jesus **28** bewußt, das Ziel erreicht zu haben. Vgl. 13 1. Nur noch eins ist nötig zur abschließenden Erfüllung (es heißt τελειοῦν wie 4 34 5 36 17 4, nicht πληροῦν wie 12 38 13 18 17 12 19 24. 36, auch 18 9. 32) des gesamten Schriftinhaltes. Deshalb (der ἵνα-Satz steht voraus wie 14 31) spricht Jesus: διψῶ. Welchem Schriftwort sein Wunsch zur Erfüllung verhelfen soll, ist zweifelhaft. In dem bereits 24 vorgekommenen, auch Mc 15 34 = Mt 27 46 einen Kreuzesruf stellenden Ps 21 heißt es 16 ἐξηράνθη ὡσεὶ ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου, καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου. Das Folgende würde eher auf Ps 68 22 καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος führen. Gewiß ist nur, daß bei Jo jede Spur von Qual und Leiden Jesu verschwunden ist. Er wird nicht getränkt, um die Pein zu erleichtern, von der sein schmerzliches Rufen zeugt (vgl. Mc 15 34. 36 = Mt 27 46. 48), sondern er erbittet einen Trunk, weil die Schrift das verlangt. Ueber **29** s. zu Mc 15 36. ἔκειτο wie 2 6. Da dem Hyssop entsündigende Kraft innewohnt (Lev 14 4. 6. 49. 51. 52 Num 19 6 Ps 50 9 Hebr 9 19 Barn. 8 1. 6), er Ex 12 22 speziell beim Passa Verwendung fand (s. zu 18 28 Jesus das Passalamm), ist die in der Gegenwart häufig (zuletzt von Dalman Jesus-Jeschua 1922, 187) empfohlene Konjektur des Joachim Camerarius († 1574) ὑσσῷ (pilum) προπεριθέντες abzulehnen. Statt mit einem lauten Schrei (wie Mc 15 37 = Mt 27 50) stirbt Jesus **30**, nachdem er triumphierend festgestellt hat, daß seine Aufgabe zu Ende geführt ist. Der Gesichtspunkt der Freiwilligkeit wird bis zuletzt festgehalten. Denn das κλίνειν τὴν κεφαλήν bedeutet nicht: den Kopf in Resignation oder Schwäche sinken lassen, sondern wie Mt 8 20 = Lc 9 58: das Haupt zum Schlummer neigen. Vgl. Ammonius Corderius-Catene 442 τὴν κεφαλὴν ἔκλινεν . . . . καὶ τότε ἐξέπνευσε. καὶ γὰρ τοῦ παντὸς ἦν κύριος, καίπερ τοῦ ἔθους ἔχοντος πρῶτον ἐκπνεῖν καὶ τότε τὴν κεφαλὴν κλίνειν. So ist auch das παρέδωκεν τὸ πνεῦμα als eine freiwillige Handlung zu verstehen, nach 10 18. **31** lenkt zu den Juden 20—22 zurück. Nach Dt 21 23 soll ein Gehenkter nicht über Nacht hängen bleiben (s. zu Mc 15 42). Dagegen spielt im AT keine Rolle der Gesichtspunkt, der hier (und vgl. Mc 15 42 Lc 23 54) in den Vordergrund geschoben wird, daß es παρασκευή (vgl. 42) und daher der Sabbat nahe ist. Für Jo ist der kommende

Sabbat zugleich erster Festtag und daher besonders heilig (s. zu 14). Zum großen Sabbat vgl. die zu 18 28 aus dem Martyr. Pol. zitierten Stellen. Das crurifragium, die Zerschmetterung der Beinknochen, hier zur Beschleunigung des Todes dienend (vgl. Cicero Philippica XIII 27. Firmicus Maternus Mathes. VIII 6. Ev. Petr. 4 14 erscheint es als ständige Zubehör zur Kreuzigung), war sonst eine selbständige Strafe. Vgl. Seneca de ira III 32 1. Sueton Aug. 67 2; Tib. 44 2. Euseb. Hist. eccl. V 21 3 über den Denunzianten des Märtyrers Apollonius κατεάγνυται τὰ σκέλη cf. Mart. Apoll. 45b. Philostorgius III 27 Ἀέτιον . . . ἀμφοῖν τοῖν σκέλοιν κατεαγῆναι. Weiteres Material bei Wettstein und bei Hitzig in Pauly-Wissowa Realencyclopädie IV 1731. Die Verbindung des Neutr. Plur. bald mit dem Singular des Verbums (μείνῃ), bald mit dem Plural (κατεαγῶσιν, ἀρθῶσιν; vgl. Rm 15 27 I Tim 5 25) wie Apc 1 19. Der Sing. faßt das Neutrum als Kollektivbegriff, der Plur. betont das einzelne. Zur „Verschleppung des Augments in augmentlose Modi“ bei κατεαγῶσιν s. Radermacher Grammatik 69 f. Jesus entgeht der Prozedur, deren Opfer seine Leidensgenossen **32** werden, weil er **33** bereits gestorben ist. So erfüllt sich an ihm **36** auch nach seinem Tode noch die Schrift, nämlich die das Passalamm betreffende Bestimmung Ex 12 46 Num 9 12. S. zu 18 28. Die Form συντριβήσεται mag aus Ps 33 21 stammen. Weiter jedoch reicht der Einfluß dieser Stelle, die seit H. Grotius viele hier fälschlicherweise überhaupt nur finden wollen, nicht. Ungebrochenes Licht fiele von dem alttestamentlichen Zitat auf den vom crurifragium Verschonten, den wir bei den Synoptikern begreiflicherweise nicht antreffen, wenn man **34** 35 und den damit eng verbundenen Vers 37 als Einschub ausscheiden dürfte (so Wellhausen Jo 89 f. Vgl. Schwartz 1907 p. 359 und Heitmüller[3] 32. 175 f.). Ein im Zusammenhang unentbehrliches Stück würden wir damit nicht zum Opfer bringen. Doch ist die Preisgabe der durchaus dem Charakter des 4. Evangeliums angemessenen Erzählung aus sachlichen Gründen nicht leicht. So wie sie dem Verzicht auf den Schenkelbruch den Lanzenstich anreiht, könnte man ihn als Mittel zur Sicherung gegen die Möglichkeit eines Wiederauflebens begreifen (Quintilian Declamationes maiores VI 9 Lehnert *cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat).* Galten doch Stiche, die das Herz trafen, für absolut tödlich: Hippocrates Aphorismen VI 18. Galenus de optima secta 4. Sextus Empir. adv. astrolog. 104 ἡ τῆς καρδίας τρῶσις αἰτιόν ἐστι θανάτου. Celsus V 26 2. Unser Verfasser aber erzählt davon um des seltsamen Vorgangs willen, der die Folge ist. Vgl. Martyr. Pauli 5 p. 115 17 Lipsius, wo Milch aus der Wunde des enthaupteten Paulus spritzt, und die alte Glosse zu Martyr. Polycarpi 16, in welcher der Todesstoß in den Leib Polycarps eine Taube hervorflattern läßt. Auf geschichtlichem Boden kann er sich dabei schon deshalb nicht bewegen, weil der synoptische Bericht von dem Lanzenstich nicht nur nichts weiß, sondern ihn durch seinen Centurio, der den Tod Jesu ohne derartiges Mittel feststellt (Mc 15 39) und dem Pilatus meldet (Mc 15 44. 45), geradezu ausschließt. Auch ein Vergleich von Lc 24 39 mit Jo 20 25. 27 spricht zu seinen Ungunsten. Um so mehr sind wir berechtigt, nach der Entstehung unserer Geschichte und ihrem tieferen Sinn zu fragen. Schwerlich kommen wir durch den Hinweis auf den Mythus Bel-Marduks, des Stadtgottes von Babylon weiter, trotzdem er Züge aufweist, die der johanneischen Passionsgeschichte verwandt sind. Bel-Marduk wird gefangen, verhört, geschlagen und mit einem Verbrecher abgeführt, während ein anderer Verbrecher freigelassen wird. Eine Frau wischt das Herzblut des Gottes ab, das, wie es scheint, herausquillt, weil ein Speer aus dem Leibe herausgezogen wird. Dabei befindet sich Bel-Marduk im Berge, d. h. der Unterwelt, wo er bewacht wird.

35 alsbald kam Blut und Wasser heraus. Und der es gesehen hat, hat
es bezeugt — und sein Zeugnis ist wahrhaftig, und er weiß, daß er
36 die Wahrheit sagt —, damit auch ihr glaubet. Ist dies doch geschehen,
damit das Schriftwort in Erfüllung ginge: »ein Knochen soll ihm nicht
37 »zerbrochen werden.« Und eine andere Schriftstelle wiederum sagt:
38 »sie werden auf den sehen, welchen sie durchbohrt haben.« Darauf
bat Joseph von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war — freilich im
Geheimen aus Furcht vor den Juden —, den Pilatus, den Leichnam
Jesu holen zu dürfen. Und Pilatus gestattete es. Da kam er und holte
39 seinen Leichnam ab. Es kam aber auch Nikodemus, der das erstemal
des Nachts zu ihm gekommen war, mit einer Mischung von Myrrhen-
40 harz und Aloë, ungefähr hundert Pfund. Da nahmen sie den Leichnam

Eine klagende Göttin sorgt sich um ihn. Schließlich kommt Bel-Marduk wieder lebend aus dem Berge (HZimmern Zum babylonischen Neujahrsfest, 2. Beitrag. Berichte der Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Klasse, LXX 1918, Heft 5. AKirchner Marduk von Babylon und Jesus Christus 1922. JLeipoldt Sterbende und auferstehende Götter 1923, 9. 52). Auch die Annahme genügt gewiß nicht, daß dem Doketismus gegenüber die wirkliche Leiblichkeit Jesu gewährleistet sein sollte. Dazu hätte das Blut ausgereicht. Das Wasser, das, wie schon Origenes (c. Cels. II 36) gesehen hat, den Vorfall schlechthin wunderbar macht, muß seine Bedeutung haben. Vgl. bereits Apollinaris von Hierapolis Fgm. IV p. 487 Otto ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα. Das aus dem Leibe fließende Wasser als Bild des Geistes auch 7 38. 39. Das Blut Jesu übt reinigende Wirkung aus I Jo 1 7 (2 2 3 5) Apc 1 5. I Jo 5 6—8, wo αἷμα und ὕδωρ gleichfalls verbunden sind, lehrt aber, daß solche Hinweise den Gehalt unserer Stelle nicht erschöpfen. Vielmehr muß man zugleich auch an die beiden Mysterien denken (Wasser Zeichen der Taufe wie 3 5, Blut das der Eucharistie wie 6 53—56), die der „erhöhte“ Christus den Seinen zurückläßt; so die patristische Auslegung z. B. bei Chrysostomus Hom. 85 3 t. VIII 507^{e} = Catene 395 1, Theodor Mops. 382 Chabot und Isho'dad. Apollinaris Corderius-Catene 444. Diese Beziehung wird auch durch die Voranstellung des Blutes nicht hinfällig. Das Blut gehörte eben unbedingt zu dem Eingriff in den Körper Jesu. Wo, wie I Jo 5 6, die Verbindung mit dem Todesbericht fehlt, erscheint die korrekte Anordnung: Wasser und Blut. Für das Wunder tritt **35** ein Augenzeuge ein, gewiß der Lieblingsjünger, der sich 26 als einziger männlicher Anhänger Jesu beim Kreuze befand. Da dieser aber dem Gesamtevangelium als Verfasser gilt (s. zu 21 24 u. Exkurs zu Kap. 21), haben wir unseren Vers als Selbstzeugnis des Autors aufzufassen. Das tun von Chrysostomus und Cyrill Alex. an bis in die Gegenwart vor allem jene, die in dem bevorzugten Jünger ebenso wie in dem Evangelisten den Zebedäiden Johannes erblicken, jedoch auch z. B. Loisy 890 und Jülicher Einl. $^{5\cdot 6}$ 370, freilich nicht ohne Widerspruch (etwa von Wellhausen Jo 89. Heitmüller^{3} 33. 176). Ist ἐκεῖνος auf den Augenzeugen zu beziehen, der das Subjekt von ἀληθῆ λέγει sein muß, dann ergibt sich die Sachlage, daß dessen persönliche Ueberzeugung, die Wahrheit zu reden, als ein die Sicherheit seiner Aussage in besonderem Maße garantierendes Moment hervorgehoben würde. Dem entrinnt man bei der seit Erasmus gelegentlich, in der Gegenwart häufiger (Zahn, zuletzt Jo 658 f. Schwartz 1907 p. 361) vertretenen Annahme, daß

ἐκεῖνος, emphatisch gebraucht, wie „Er“ in der erbaulichen Phraseologie, auf Jesus geht (vgl. I Jo 2 6 3 3. 5. 7. 16 4 17, auch Jo 3 28. 30 7 11 9 28). Doch ist diese Deutung keineswegs unbedingt erforderlich und die andere gewiß näherliegend (s. zu 21 24). Ueber das Perfektum μεμαρτύρηκεν s. zu 1 34; über ἀληθινή (nicht ἀληθὴς μαρτ. wie 5 31 8 13. 14. 17 III Jo 12 Tit 1 13) s. zu 1 9. Wie die Unterlassung des crurifragiums, so erfolgt **37** auch der Lanzenstich in Erfüllung eines Schriftwortes. ἑτέρα γραφὴ λέγει wie II Clem. 2 4. Das Zitat Zach 12 10, dessen Bedeutung im Zusammenhang klar ist, macht im einzelnen Schwierigkeiten. Gar nichts hat es mit LXX gemein, wo die entsprechenden Worte lauten ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο. Das ὄψονται teilt es mit den beiden anderen neutestamentlichen Stellen, an denen Zach 12 10 messianisch aufgefaßt wird, Mt 24 30 Apc 1 7, ferner mit Barn. 7 9 Justin Apol. I 52; Dial. 14 (vgl 64 ὁρᾶν). Das ἐξεκέντησαν findet sich Apc 1 7 Justin Apol. I 52; Dial. 14. 32. 64. 118 (Barn. 7 9 κατακεντήσαντες), ebenso in den Uebersetzungen des Theodotion und Aquila (während Symmachus ἐπεξεκέντησαν hat). Es entspricht aber auch durchaus dem Urtext, für dessen דקרו die LXX רקדו gelesen haben. Das εἰς vor ὅν ist dort, wo es in Exemplaren des ATs vorkommt, aus unserer Johannesstelle eingedrungen. Und gleiches gilt von Justin Apol. I 52 (ausdrückliches Zachzitat, wörtlich wie Jo); Dial. 14. 32 (vgl. Rahlfs Ztschr. f. die ntl. Wissenschaft XX 1921, 185. 191 f.). An den beiden letztgenannten Stellen kann εἰς ὅν nur zu ἐξεκέντησαν gehören = „in welchen sie gestochen haben“. Aber das Verbum bedeutet sonst nicht „hineinstechen“, sondern, mit dem Akkusativ verbunden, „durchbohren“, „durchstoßen“, „durch einen Stich vernichten“. Vgl. Num 22 29 Judc 9 54 I Paralip 10 4 Jer 44 10. II Macc 12 6. Bei Jo braucht man εἰς ὅν keineswegs mit ἐξεκ. zu verbinden. Es wird vielmehr zu ὄψονται gehören (vgl. Od. V 439 XIX 514 XX 373 u. öfter bei Homer. Sophokl. El. 925. Xenoph. Cyr. IV 1 20). Die Verwendung des Zachspruches bei Jo und in Apc ist insofern verschieden, als sich bei letzterer (wie bei Barn. und Justin) die Weissagung auf die Parusie bezieht und das ἐξεκέντησαν auch ohne die Voraussetzung des Lanzenstichs verständlich ist. Der Bericht über das Begräbnis Jesu 38—42 wird **38** eingeleitet durch die Bitte des Joseph von Arimathäa. S. zu Mc 15 43 f. Zu der heimlichen Jüngerschaft und ihrem Motiv vgl. 12 42. Ob αἴρειν = „abnehmen“ sein kann? Jos 8 29 heißt es καθεῖλοσαν αὐτοῦ τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ξύλου, und entsprechend haben Mc 15 46 Lc 23 53 καθελών. Das aber ist nicht nur Kompositum, sondern enthält auch ein anderes Verbum. Dagegen ist das Simplex von αἴρειν gebraucht, ohne abnehmen heißen zu können, III Reg 13 29 f. καὶ ἦρεν ὁ προφήτης τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ ... τοῦ θάψαι αὐτὸν ἐν τῷ τάφῳ ἑαυτοῦ. Vgl. Mc 6 29 = Mt 14 12. Zum mindesten erlaubt ist auch bei Jo die Wiedergabe mit „holen“ (vgl. 20 15), wie 31 mit „fortschaffen“ (vgl. 20 1. 2. 13). σῶμα sehr häufig = Leichnam; vgl. die beiden eben zitierten alttestamentlichen Stellen, ferner Mc 15 43 16 3 Mt 27 58. 59 Lc 22 52. 55 24 3 Act 9 40 Jud 7 Lc 17 37 Pap. Lugd.-Bat. ed. Leemans I M 2 2 II W 7 17. Greek Pap. ser. II ed. Grenf. Hunt 1897, 77 3. 6. 10. 35. Die Beschreibung des Nikodemus **39** nach 3 2. μίγμα im NT ἅπ. λεγ., aber Sir 38 8 Plutarch de esu carnium II 1 p. 997[a]. Athenaeus XV 17 p. 675[b c]. Pap. Lond. I p. 112. σμύρνα (s. zu Mt 2 11) kommt außer im AT (Ps 44 9 Cant 4 14) und bei Schriftstellern auch vor Pap. Lugd.-Bat. II W 1 18. Greek Pap. chiefly Ptolemaic ed. Grenf. 1896, 14 9. 10. Zauberpapyrus P. Lond. I p. 98, an letzterer Stelle verbunden mit ἀλόη. Zu diesem neutestamentlichen ἅπ. λεγ. vgl. Cant 4 14 S. Pap. Lugd.-Bat. II X 12 36. Die große Masse entspricht dem Grad der Verehrung und Liebe. S. zu 12 3. ὀθόνιον **40**, im NT

Jesu und banden ihn mit den Gewürzen zusammen in Binden, so wie
41 die Juden zu begraben pflegen. Es befand sich aber an dem Ort, wo
er gekreuzigt war, ein Garten, und in dem Garten ein neues Grab, in
42 das noch niemand gelegt worden war. Dort nun legten sie Jesus hin
um des Rüsttages der Juden willen, weil das Grab in der Nähe war.
20 Am ersten Wochentage aber kam Maria die Magdalenerin früh,
als es noch dunkel war, zum Grabe und sah den Stein vom Grabe
2 weggenommen. Da lief sie und kam zu Simon Petrus und zu dem
anderen Jünger, dem, den Jesus lieb hatte, und sagte zu ihnen: man
hat den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht,
3 wo man ihn hingelegt hat. Da ging Petrus hinaus und der andere
4 Jünger, und sie kamen zum Grabe. Es liefen aber die beiden zusammen;
und der andere Jünger lief voraus, schneller als Petrus und kam als
5 erster zum Grabe, beugte sich vor und sah die Binden liegen, ging
6 jedoch nicht hinein. Da kam auch Simon Petrus ihm nach und ging
7 in das Grab hinein und schaute die Binden liegen und das Schweißtuch,
das auf seinem Kopf gewesen war, nicht bei den Binden liegen, son-
8 dern für sich zusammengewickelt an einem Ort. Darauf ging nun auch
der andere Jünger hinein, der als erster an das Grab gekommen war,
9 sah es und glaubte. Denn noch hatten sie die Schrift nicht verstanden,
10 daß er von den Toten auferstehen müsse. Da gingen die Jünger wie-
11 der fort nach Hause. Maria aber stand weinend außen am Grabe.
Wie sie nun weinte, beugte sie sich vor in das Grab und sah zwei

außer 20 5. 6. 7 nur noch Lc 24 12, ist in den Pap. häufig: P. Lond. I p. 163. P. Hib. 67 10 68 6. P. Amh. 29 13. Flinders Petrie Pap. I 1891 XXX 1. Greek Pap. chiefly Ptol. ed. Grenf. 1896, 38 14. S. auch Judc 14 13 und vgl. zum Ganzen Act. Thom. 168. Der Leichnam wird nicht behandelt wie der II Paralip 16 14, sondern das (wohl pulverisierte) Myrrhenharz und Aloeholz wird zwischen die Binden gestreut. Chrysostomus t. VIII 510a σμύρνῃ συνετάφη πολλῇ, ἡ μολύβδου οὐχ ἧττον συγκολλᾷ τῷ σώματι τὰ ὀθόνια. Ob die Bemerkung 40" die jüdische Gewohnheit einer anderen, etwa der ägyptischen, gegenüberstellen will? Zu dem Jo eigentümlichen Begräbnis im Garten **41** vgl. Ev. Petr. 6 24 κῆπος Ἰωσήφ und IV Reg 21 18. 26 II Esra 13 16. μνημεῖον καινόν wie Mt 27 60; ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη ganz ähnlich wie Lc 23 53. Daß die Beisetzung **42** nur provisorisch ist, entspricht Mc 16 1. 2 Lc 23 56 24 1. Aber die bei diesen Synoptikern nur ins Auge gefaßte Einbalsamierung wird bei Jo wirklich ausgeführt, und zwar nicht von den Frauen, die es in den älteren Berichten beabsichtigen, sondern von zwei hervorragenden Männern in der denkbar prächtigsten Art. So nimmt der fleischgewordene Logos auf eine Weise, wie es sich für ihn gebührt, von der Welt Abschied. **XX** 1—29 Der Auferstandene. Die Abweichungen von den entsprechenden Erzählungen der Synoptiker (Mc 16 Mt 28 Lc 24) sind sehr erheblich und auch aus sonstigen Gründen wahrscheinlich, daß mindestens neben ihren Berichten noch eine andere Form der Auferstehungsgeschichte Einfluß geübt hat. Denn das οἴδαμεν 2, trotzdem es sich nur um die eine Maria handelt, muß doch wohl aus einer Vorlage stammen, die zu keinem der drei ersten Evangelien gehört hat, auch nicht im verlorengegangenen Marcusschluß enthalten war. In der ersten Hälfte des Kapitels 1—18 treten als

handelnde Personen neben Jesus Maria von Magdala sowie Petrus und der Lieblingsjünger auf. τῇ μιᾷ σαββάτων **1** wie Mc 16 2 Lc 24 1 (Mt 28 1). Aber während es bei den Synoptikern schon hell wird, ist es hier noch dunkel; auch kommt die Magdalenerin, die bei jenen wie im Ev. Petr. 12 50. 51 weibliche Begleitung hat, allein. Die von der Frau gemachte Beobachtung wie Mc 16 4 Lc 24 2. Der Evangelist faßt sich so kurz, daß er, wie er nicht ausdrücklich erzählt hat, das Grab sei durch einen Stein verschlossen worden, so auch jetzt nicht genauer angibt, wie Maria die Entfernung des Leichnams konstatiert (vgl. Lc 24 3 Mc 16 5). Auf die Meldung **2** hin begeben sich Petrus und der Lieblingsjünger zum Grabe **3**. Vgl. Lc 24 (12) 24. Ueber ἤρχοντο s. zu 4 30. Ueber den sich **4** entspinnenden Wettkampf zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger s. den Exkurs zu 13 23. προτρέχειν = vorauslaufen, wie Lc 19 4 I Reg 8 11 Tob 11 2. Der Ungenannte schlägt seinen Rivalen, indem er zuerst am Grabe ankommt. Freilich geht er zunächst nicht hinein **5**, sondern begnügt sich mit einem flüchtigen Blick (βλέπει im Gegensatz zu θεωρεῖ **6**; vgl. 6 40), während Petrus als erster die Gruft betritt. Dann aber folgt **8** der andere, und nachdem nochmals ausdrücklich hervorgehoben worden ist, daß er zuerst am Grabe angelangt war, wird nur von ihm gesagt, daß er zum Glauben, nämlich an die Auferstehung, gekommen sei. Ueber σουδάριον **7** s. zu 11 44. Zum adverbiellen χωρίς (anders 15 5 χωρὶς ἐμοῦ) vgl. Ignatius Trall. 11 2. Zu ἐντυλίσσειν (Mt 27 59 Lc 23 53) vgl. den magischen Papyrus P. Lond. I p. 110 826 ἐντύλισσε τὰ φύλλα ἐν σουδαρίῳ κενῷ (καινῷ?). Die genaue Beschreibung des Befundes verfolgt den apologetischen Zweck, den Gedanken an hastigen Leichenraub durch die Jünger auszuschließen (vgl. Mt 27 64 28 13. 15 Ev. Petr. 8 30. Brief des Pilatus an Claudius in den Acta apost. apocr. I Lipsius p. 136 22 197 10. Justin Dial. 108. Tertullian de spect. 30; Apolog. 23). Severus Corderius-Catene 451 ὁρῶσιν ἐν τῷ μνήματι τὰ ὀθόνια κείμενα. τοῦτο δὲ οὐκ ἄν ποτε ἐγεγόνει κλαπέντος τοῦ σώματος κτλ. **9** kann nicht die Tatsache des Glaubens des Lieblingsjüngers begründen, sondern, vorausgesetzt, daß der Text eine einheitliche Auslegung erlaubt (s. dazu Schwartz 1907 p. 347. Wellhausen 92. Merx 442 f.), nur den Zwischengedanken, daß dieser Glaube sehr hoch zu werten sei. Der Schriftbeweis für die Auferstehung Jesu ist, begreiflich genug, erst nach derselben geführt worden. S. zu 2 22 und vgl. Lc 24 25—27. 44—46. Ueber das in Frage kommende alttestamentliche Material s. zu I Cor 15 4. Zu ἀπῆλθον πρὸς αὐτούς **10** vgl. Num 24 25 Ez 17 12 Polybius V 93. Jos. Ant. VIII 4 6 πρὸς αὐτοὺς ἀπήεσαν. **11** sehen wir auf einmal wieder die Maria am Grabe stehen. Es bedingt gewiß eine Schwierigkeit, daß wir nichts davon hören, wie sie den Jüngern, die sie gerufen hat, zum Grabe hinaus nachgegangen ist. Auch steht die folgende Szene ihrer Vorgängerin völlig selbständig zur Seite, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen (vgl. Schwartz 1907 p. 346 f. Wellhausen 91). Aber der Evangelist hat doch wohl beide Geschichten unter Benützung älterer Ueberlieferung in seiner Art so, wie sie sind, erzählt, die erste, um die Auferstehung indirekt aus dem leeren Grab abzuleiten, die andere, um diesen Beweis durch positive Angaben zu unterstützen. Wie leicht Jo geneigt ist, vermeintlich selbstverständliche Einzelheiten zu übergehen, haben wir eben erst wieder gesehen (zu 2 und vgl. zu 16 und 17). Jedenfalls ist das nach dem Urteil mancher wie eine Einschaltung anmutende Stück 2—10 nach hinten wie nach vorne (Μαρία δέ 11 gegensätzlich anknüpfend an οἱ μαθηταί 10) fest in den Zusammenhang eingefügt. Und wenn Jo unter dem Einfluß der älteren Ueberlieferung die Frau zuerst zum Grabe kommen lassen muß, daneben aber auch Petrus und dem Lieblingsjünger den gebührenden Platz sichern will, bleibt ihm nichts

12 Engel in Weiß dasitzen, einen zu Häupten und einen zu Füßen, da
13 wo der Leichnam Jesu gelegen hatte. Und sie sagten zu ihr: Frau,
was weinst du? Sie sagte zu ihnen: weil man meinen Herrn wegge-
14 nommen hat und ich nicht weiß, wo man ihn hingelegt hat. Nach
diesen Worten wandte sie sich um und sah Jesus dastehen, ohne zu
15 wissen, daß es Jesus sei. Jesus sagte zu ihr: Frau, was weinst du?
Wen suchst du? Sie sagte zu ihm in der Meinung, es sei der Gärtner:
Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, so sage mir, wo du ihn hingelegt
16 hast, dann werde ich ihn holen. Jesus sagte zu ihr: Maria! Sie wandte
sich um und sagte auf hebräisch zu ihm: Rabbuni! Das heißt: Meister.
17 Jesus sagte zu ihr: lasse mich los! Denn noch bin ich nicht hinauf-
gestiegen zum Vater. Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen:
ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gott
18 und eurem Gott. Maria die Magdalenerin ging und verkündigte den
Jüngern: ich habe den Herrn gesehen, und dieses habe er ihr gesagt.
19 Als es nun Abend war an jenem Tage, dem ersten der Woche, und
die Türen da, wo die Jünger sich befanden, verschlossen waren aus
Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat in die Mitte und sagte zu
20 ihnen: Friede sei mit euch! Und nach diesen Worten zeigte er ihnen
21 die Hände und die Seite. Da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn
sahen. Da sagte er wiederum zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie
22 mich der Vater gesandt hat, sende auch ich euch. Und nach diesen
Worten hauchte er sie an und sagte zu ihnen: empfanget heiligen Geist.

übrig, als zunächst von Maria zu reden und nachher auf sie zurückzugreifen. Die beiden Engel **12**, die für unsere Erzählung so gut wie keine Bedeutung haben, stammen aus Lc 24 4. Zu ἐν λευκοῖς = „in Weiß“ s. Mt 11 8 (vgl. dort die Erklärung) Hermas Vis. IV 2 1. Artemidor II 3 p. 84, IV 2 p. 204 ἐν λευκοῖς προϊέναι. Epictet III 22 1 ἐν κοκκίνοις περιπατοῦντα. Die Engel stellen **13**, anders als Lc 24 5 ff. (Mc 16 6. 7 Mt 28 5 ff), nur eine belanglose Frage. Die Antwort der Maria wiederholt 2[b], was wohl auch zugunsten der Meinung spricht, daß die beiden am Grabe spielenden Szenen von Anfang an zueinander gehört haben. Zu den letzten Worten vgl. Mc 16 6 ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. Die Frage der Engel erscheint um so überflüssiger, als der, wie Mt 28 9. 10, **14** persönlich eingreifende Herr sie erneuert. Das Nichterkennen wie Lc 24 16. **15** Zu τίνα ζητεῖς vgl. τί ζητεῖτε Lc 24 5 und ζητεῖτε Mc 16 6 Mt 28 5. κηπουρός, im NT nur hier, aber sonst häufig: Epictet III 5 17 24 44. 45. Plutarch de facie in orbe lunae 13 p. 927[b]; Aratus 5. 6. 7 p. 1029. 1030. P. Tebt. 401 9. 15. BGU 111 I 21. Leipziger Pap. I 97 XIV 3. Da Maria nicht weiß, daß sie es mit dem „Herrn“ zu tun hat, kann κύριε den Angeredeten nicht als solchen bezeichnen wollen. Seneca Epist. 3 *obvios, si nomen non succurrit, dominos salutamus.* βαστάζειν speziell vom Wegschaffen von Leichen Jos. Ant. III 8 7 VII 11 7. Zum Verständnis von **16** στραφεῖσα muß, wenn man den Text gelten läßt, wie er ist, ergänzt werden, daß sich Maria, die sich bereits 14 dem Herr zuwandte, unterdessen wiederum dem Grabe zugekehrt hat. Denn die Lesart von syr[s]: „und sie erkannte ihn und hub an und sagt zu ihm: Rabbuli“ ist gewiß nur Erleichterung. Ueber Ῥαββουνί s. zu Mc 10 51. Zu **17** vgl. Mt 28 9. 10 αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. τότε λέγει αὐταῖς ὁ

Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου κτλ. Aber man darf nicht sagen, daß Jo den 1. Evangelisten habe korrigieren wollen. Ebensowenig ist es richtig, einen so starken Nachdruck, wie vielfach geschieht, auf die Tatsache zu legen, daß Thomas 27 den Herrn berühren darf. Denn mag nun ἅπτεσθαι lediglich „anrühren", „anfassen" heißen oder sich der Bedeutung von κρατεῖν nähern (worauf der Vergleich von Mt 8 14 mit Mc 1 31 führen könnte), insofern besteht jedenfalls kein Gegensatz zu Mt 28 9 und Jo 20 27, als auch an unserer Stelle Maria den Herrn wirklich angefaßt hat, was nur, wie so manches in unserem Kapitel, ergänzt werden muß (s. zu 11). Denn das μή μου ἅπτου will einem bestehenden Zustand ein Ende machen (s. zu 3 6 19 21). Jesus hat den Wunsch, von Maria loszukommen, weil es ihn drängt, die Erfüllung dessen zu erleben, was er so oft als Erfolg seines Todes angegeben hatte (7 33 13 1. 3 14 4. 28 16 5. 17. 28 17 13). Er strebt die Erhöhung zum Vater an, die die Vorbedingung für den Empfang des Geistes ist (s. zu 7 39). Erst, wenn er sich so in dessen Besitz gesetzt hat, tritt er mit den Seinen in Verbindung (vgl. 22). Unterdessen soll Maria ihm als Botin an sie dienen und sich selbst so wenig aufhalten wie ihn. Vgl. dazu, besonders zur Bezeichnung der Jünger als „seine Brüder" Mt 28 10. Nur hier findet sich bei Jo das „euer Vater". Dabei ist es bezeichnend, daß der jo. Jesus seinen und ihren Vater nicht zusammenfassend „unsern" Vater nennt. Gott ist in anderer und höherer Weise der Vater Jesu als der der Gläubigen. Die Juden haben an ihm überhaupt keinen Vater, sondern sind des Teufels Kinder (8 38—44). Zur Verkündigung an die Jünger **18** vgl. Lc 24 9. Die zweite Hälfte des Kapitels 19—29 führt den Auferstandenen mit den Jüngern zusammen, und zwar **19** am gleichen Tage, der aufs neue als erster Wochentag bezeichnet wird. Die erste christliche Sonntagsfeier soll beschrieben werden. Die Türen sind verschlossen (vgl. Act 12 13) aus Furcht vor den Juden (vgl. 7 13 19 38). Aber die Art, wie die Bemerkung 26 wiederholt wird, zeigt, daß ihr Hauptwert darin besteht, das Kommen des Herrn (im ἦλθεν erfüllt sich das ἔρχομ. πρ. ὑ. 14 18) als etwas durchaus Wunderbares erscheinen zu lassen. Vgl. Lc 24 36 αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν (die Kehrseite Lc 24 31 αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν). Zu der Ellipse εἰρήνη ὑμῖν. auch 21. 26, vgl. Mt 27 19. 25 Gal 1 5 Col 4 6. **20** Aus freien Stücken (weshalb Wellhausen 94 den Vers für eingeschoben hält) führt Jesus sofort den Beweis seiner Identität. Statt der Füße, wie Lc 24 39, wird hier und 25. 27 wegen 19 34 die Seite gezeigt. Zur Freude vgl. Lc 24 41 Jo 16 22 (15 11 16 20. 24 17 13), formell auch Mt 2 10. Zur, 17 18 bereits vorweggenommenen, Aussendung **21** vgl. Lc 24 47 f. Act 1 8 Mt 28 19 f. Mc 16 15. Wie bei Lc 24 49 (vgl. Act 1 5), so schließt sich auch **22** ein Wort über die Verleihung des Geistes an. Mittel derselben ist das Anhauchen; vgl. Gen 2 7 Ez 37 5—10. 14 Sap 15 11 (bei allen dreien auch ἐμφυσάω, was im NT ἅπ. λεγ.) Pap. Lugd. Bat. W XVII 14 f. = p. 195 5 f. Dieterich Abraxas: ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν. Dionys von Alex. bei Euseb. Hist. eccl. VII 10 4 und das Anblasen der Christenkinder bei der Taufe zum Zweck der Teufelaustreibung (Augustin c. Julian I 5 19; de symb. ad catech. I 1 2). Anders als in den lucanischen Schriften (Ev 24 49 Act 1 4 2 1 ff.) empfangen die Jünger bei Jo den Geist schon am Auferstehungssonntag, so daß Ostern und Pfingsten für sie zusammenfallen. Uebrigens, so berechtigt die Annahme ist, daß Jesus seit seinem Zusammentreffen mit Maria beim Vater war und so die Voraussetzung für die Spendung des Geistes geschaffen hat (s. zu 17), so wenig kann man in der Art, wie der Auferstandene den Geist mitteilt, ohne Mühe eine Erfülluug der Verheißungen der Abschiedsreden (14 16 16 7. 13) sehen. Offenbar macht der Evangelist

23 Wenn ihr irgendwelchen die Sünden erlaßt, sind sie ihnen erlassen;
24 wenn ihr sie irgendwelchen festhaltet, so sind sie festgehalten. Thomas aber, einer von den Zwölfen, Zwilling genannt, war nicht bei ihnen,
25 als Jesus kam. Da sagten ihm die anderen Jünger: wir haben den Herrn gesehen. Er aber sagte zu ihnen: wenn ich nicht in seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meinen Finger in die Stelle der Nägel lege und meine Hand in seine Seite lege, so glaube ich nun und
26 nimmermehr. Und nach acht Tagen waren seine Jünger wiederum drinnen und Thomas bei ihnen. Da kam Jesus bei verschlossenen
27 Türen und trat in die Mitte und sagte: Friede sei mit euch! Darauf sagte er zu Thomas: lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände an und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und zeige dich
28 nicht ungläubig, sondern gläubig. Thomas antwortete und sagte zu
29 ihm: mein Herr und mein Gott! Jesus sagte zu ihm: weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden. Selig, die nicht sahen und doch glaubten.

30 Noch viele andere Zeichen nun tat Jesus vor den Jüngern, die in
31 diesem Buche nicht aufgeschrieben sind. Diese aber sind aufgeschrie-

---

hier, etwa unter Anlehnung an einen älteren Bericht, volkstümlicher Anschauung ein Zugeständnis, das als solches stehen gelassen werden und von dem Versuch, es anderweitig ausgesprochenen Vorstellungen anzupassen, verschont bleiben muß (s. zu 5 28). Redet er doch auch **23** das einzige Mal in seinem Buch von der Sündenvergebung, die zu seiner Auffassung vom Christentum gar nicht paßt, vielmehr Anbequemung an die Gedanken der Gemeinde oder an seine Vorlagen ist (vgl. Lc 24 47 Mt 16 19 18 18). Vgl. zu dem überwiegend bezeugten ἄν = wenn (nach Blaß⁵-Debr. § 107. 371 ist das nicht hellenistisch) Plutarch de se ipsum laud. 20 p. 547ᵃ. Epictet (Register). Jos. Ant. IV 4 4 8 15. Ignatius Magn. 10. Radermacher Gramm. p. 161 f. Im Gegensatz zu ἀφιέναι (vgl. Mc 7 8) = „freilassen", „loslassen", „erlassen" bedeutet κρατεῖν „behalten", „festhalten", „zurückhalten" Lc 24 16 Act 2 24 II Th 2 15 Apc 2 13—15. 25 3 11 P. Tebt. 61 b 229. 233. Als Vertreter des Zweifels Mt 28 17 Mc 16 11. 13. 14 Lc 24 11. 25. 38. 41 tritt **24** Thomas auf, ein Typ wie Nikodemus und die Samariter (s. die Exkurse zu 3 21 und 4 42), dazu geeignet vielleicht weniger wegen seiner Schwerblütigkeit (11 16 14 5) als wegen seines Namens Δίδυμος = der Zwiefältige (s. zu 11 51). τύπος **25** = Spur, Mal, Eindruck; vgl. Athenaeus XIII 49 p. 585ᶜ. Philo Vita Mos. I 119 p. 99 τοὺς τύπους τῶν κεραυνίων τραυμάτων. An Stelle des zweiten τύπον wird mit A it syrˢ pesch gegen BDL τόπον zu lesen sein. Ob das von SAB bezeugte χεῖραν (vgl. Blaß⁵-Debr. § 46 1), das in den Papyri häufig ist (vgl. BGU 423 16. P. Lond. I p. 90 187. 189 92 228 101 525 118 65 120 109), dem Jo zugetraut werden darf? **26** μεθ' ἡμέρας ὀκτώ will gewiß die neue Zusammenkunft gleichfalls auf Sonntag legen. syrˢ: „und nach acht Tagen, am anderen Sonntage". ἔσω (im NT für εἴσω) eigentlich = „hinein" (Mc 14 54 Mt 26 58), dann auch „drinnen" (Act 5 23 ἔσω οὐδένα εὕρομεν Rm 7 22 Eph 3 16 ὁ ἔσω ἄνθρωπος I Cor 5 12 οἱ ἔσω). Die Situation wie Ez 9 6 ἦσαν ἔσω ἐν τῷ οἴκῳ, vgl. Gen 39 11. **27** Zur Betastung als Mittel, sich von der Realität des Leibes Jesu und der Identität seiner Persönlichkeit zu überzeugen, vgl. Lc 24 39 Hebräerevgl. (Hieronymus de vir. inl. 16; Comm. in Is. XVIII praef. = Ignatius Smyrn. 3 2) καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη

αὐτοῖς „λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον". καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν. Justin de resurr. 9. Koptischer Auferstehungsbericht bei Hennecke Neutest. Apokryphen[2] p. 67 = Epist. Apostolorum ed. CSchmidt Texte und Untersuchungen XLIII 1919, Kap. 9 bis 11. S. auch Philostratus Vita Apollon.: Apollonius verheißt VII 41 dem Damis, ihm und Demetrius nach dem Gericht an einem bestimmten Ort bei Puteoli zu erscheinen. Bei der Erfüllung VIII 12 heißt es: προτείνας οὖν ὁ Ἀπολλώνιος τὴν χεῖρα „λάβου μου", ἔφη „κἂν μὲν διαφύγω σε, εἴδωλόν εἰμί σοι ἐκ Φερσεφάττης ἥκον . . ., εἰ δ' ὑπομείναιμι ἁπτόμενον, πεῖθε καὶ Δάμιν ζῆν τέ με καὶ μὴ ἀποβεβληκέναι τὸ σῶμα". Reitzenstein Hellenist. Wundererzählungen 48 f. Ueber γίνου s. zu 15 8. **28** Thomas scheint, anders als die Jünger im Hebräerevgl., auf die Untersuchung verzichtet zu haben. Auch 29 ist nur von seinem Sehen die Rede. Seine Worte sind nicht an Gott (Theodor von Mops.), sondern natürlich (εἶπεν αὐτῷ) an Jesus gerichtet, eine Annahme, die durch das ὁ θεός (Barhebräus läßt καὶ ὁ θεός μου fort) nicht unmöglich gemacht wird, da der Artikel durch den Vokativ bedingt ist, nicht aber den Angeredeten als den ὁ θεός 1 1 (s. dort) bezeichnen will. Die Verbindung von κύριος und θεός ist im AT häufig. Vgl. II Reg 7 28 III Reg 18 39 Jer 38 18 Zach 13 9 Ps 29 3 34 23 85 15 87 2. Doch s. auch Epictet II 16 13 εἶτα λέγομεν „κύριε ὁ θεὸς, πῶς μὴ ἀγωνιῶ"; und die sakralen Wendungen τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ (Dittenberger Or. inscr. 655), *deo domino Saturno* (Inschrift der Kaiserzeit aus Thala in der Provinz Afrika: Berl. philol. Wochenschrift 21, 1901 Sp. 475) sowie die Sprache des Kaiserkultes: Sueton Domit. 13 *dominus et deus noster;* Inschrift aus der taurischen Chersonesos, die den Antoninus Pius τὸν θεὸν ἁμῶν καὶ δεσπόταν nennt (Latyschev Inscriptiones orae septentrionalis Ponti Euxini IV Nr. 71 7). Deißmann Licht vom Osten[4] 309 f. Zur Anwendung des Doppelausdrucks auf Christus vgl. Acta Thomae 26 κύριος καὶ θεὸς πάντων Ἰησοῦς Χριστός, Anonymus bei Euseb. Hist. eccl. V 28 11 θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός und Harnack Dogmengeschichte[4] I 209 1. Zur Seligpreisung **29** s. Ps 2 12 Sir 48 11 μακάριοι οἱ ἰδόντες σε. Zum wahren Glauben, der nicht zu schauen braucht, vgl. den Exkurs zu 6 69, I Petr 1 8, Tanchuma fol. 8[a]: die Israeliten hätten ohne die große Szene am Sinai nicht geglaubt, der Proselyt, der das alles nicht gesehen hat, ist von Gott darum auch mehr geliebt (Merx 454 1. Strack-Billerbeck II 586) und Plato Theaet. 12 p. 155[e], wo diejenigen „Ungeweihte" heißen, οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἁπτῆ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. Daß der Auferstandene von den Seinen geschieden sei (Lc 24 51 Act 1 9—11 Mc 16 9), wird nicht erzählt, auch am Schluß von Kap. 21 nicht. Ist das Zufall? Oder erklärt es sich daraus, daß der Herr mit den Seinen dauernd geistig vereint bleibt (s. zu 16 16)? Auch Mt 28 20 verschwindet der Abschied hinter der Erklärung: „ich bin bei euch alle Tage". 20 30. 31 Schluß des Evangeliums. Jo sieht **30** auf das zurück, was er „in diesem Buche" niedergelegt hat, also auf sein ganzes Werk. Dessen Inhalt wird nach seinem Hauptbestandteil als eine Auswahl von Wundern beschrieben, zu denen jedenfalls auch die Auferstehung gehört (s. den Exkurs zu 2 22). Dieser Buchschluß ist von ganz gleicher Art, wie etwa der von Lucians Demonax (Kap. 67 ταῦτα ὀλίγα). Zu πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα vgl. Xenophon Hellenica V 4 1. Jos. Ant. III 15 3. Dionys. Hal. II 67 5 p. 380 (von den Vestalinnen handelnd) πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα μηνύματα εἶναι τῆς οὐχ ὁσίως ὑπηρετούσης τοῖς ἱεροῖς. Nicht alle — fehlt ja doch die Hauptmasse der Wunder aus der älteren Ueberlieferung. Zweck der Evangelienschrift ist **31** die Erzeugung des Glaubens (vgl. 19 35) an Jesus als den Christus

ben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr im Glauben Leben habt durch seinen Namen.

21 Danach offenbarte sich Jesus abermals den Jüngern am See Tibe-
2 rias; er offenbarte sich aber auf folgende Weise. Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, Zwilling genannt, und Nathanael aus dem galiläischen Kana und die Zebedäiden und zwei andere von seinen
3 Jüngern. Da sagte Simon Petrus zu ihnen: ich gehe zum Fischen. Sie sagten zu ihm: auch wir gehen mit dir. Sie gingen hinaus und
4 bestiegen das Fahrzeug und fingen nichts in jener Nacht. Als es aber schon Morgen wurde, trat Jesus an den Strand; die Jünger wußten
5 indes nicht, daß es Jesus sei. Da sagte Jesus zu ihnen: Kinder, ihr

---

und Sohn Gottes im johanneischen Sinn. Der Evangelist wendet sich an alle, die diesen Glauben noch nicht besitzen, mögen sie nun schon Christen sein oder noch „draußen" stehen. Dieser Glaube, und er allein, schafft denen, die ihn haben, das Leben (vgl. 6 47) kraft des Namens Jesu (vgl. 1 12).

Kap. 21: Ein Nachtrag. Nachdem das Evangelium mit 20 30 31 in einer Weise zu Ende gekommen ist, die keinen Zweifel daran läßt, daß hier der Abschluß beabsichtigt war, kann Kap 21 nur als Nachtrag angesehen werden. Und zwar gilt es vielen als ausgemacht, daß dieser Zusatz aus fremder Feder stamme (zuletzt EdMeyer Ursprung und Anfänge des Christentums I 1921, 311). Jedoch wirklich sichern läßt sich diese Auffassung nicht. Die äußerliche Anfügung der Ergänzung nach dem so scharf betonten Schluß 20 30. 31 wird durch Annahme eines Bearbeiters im Grunde nicht erträglicher, wie wir auf dem gleichen Wege nichts gewinnen für das Verständnis von Kap. 15—17 hinter 14 31. Einzelne Eigentümlichkeiten wie die, daß nur hier im Evangelium 2 die Zebedäiden auftauchen oder daß wir im Gegensatz zur vorigen Szene auf einmal nach Galiläa versetzt werden, auch daß die 20 21 mit der Mission betrauten Jünger in unserer Geschichte zum Fischfang ausziehen, verlieren das Befremdliche bei der Annahme, daß der Evangelist auch jetzt wieder auf Grund von Ueberlieferungen (vgl. Lc 5 1—11 u. s. den Exk. zu v. 14) arbeitet. Er verfehlt nicht, den übernommenen Zebedäiden, gegen die er um so weniger etwas haben konnte, wenn sein Lieblingsjünger nicht dazu gehörte, diesen sowie den Nathanael zur Seite zu setzen; und auch die Figur des Thomas bildet eine Klammer, welche das letzte Kapitel eng den vorausgehenden anschließt. Die größte Schwierigkeit für die Aufrechterhaltung der Einheitlichkeit des Evangeliums an unserer Stelle liegt bei 24. Hier wird der — nach 23 bereits verstorbene — Lieblingsjünger als der Verfasser bezeichnet. Aber unüberwindlich ist dies Hemmnis nur da, wo man im Lieblingsjünger den wirklichen Autor sieht. Ist man dagegen der Ueberzeugung, daß unser Verfasser nur in der Maske des Lieblingsjüngers dahergeht, wie der Schreiber des Petrusevangeliums in der des Petrus, dann läßt der Evangelist den Lieblingsjünger schon vor seinem Tode das falsche Verständnis einer auf ihn bezüglichen Aussage Jesu richtig stellen. 24 könnte eine beglaubigende Unterschrift sein, die der Evangelist dem von ihm mit der Feder des Lieblingsjüngers geschriebenen Buche von sich aus beifügt. Aber da 25 doch offenbar wieder der Schreiber des Ganzen — der Idealjünger — das Wort hat, wird man besser 24 gleichfalls von ihm herleiten. Die Worte bilden dann ein Selbstzeugnis in der dritten Person ähnlich dem von 19 35. Das „wir wissen" an unserer Stelle macht keine größeren Schwierigkeiten als das „er weiß" an jener (s. zu 21 24). Wir haben um so weniger Anlaß, bei dem ταῦτα 24 gerade das zunächst Vorhergehende auszunehmen, als gewichtige Gründe Kap. 21 dem gleichen Autor wie den Rest des Werkes zuweisen. Die Textgeschichte weiß nichts davon,

daß das 4. Evangelium je ohne sein Schlußkapitel existiert hätte. Dieses kennt bereits Tatian als Bestandteil des Evangeliums. Und endlich unterscheidet sich K. 21, was Haltung, Ton und Wortvorrat anbetrifft, in nichts von den übrigen Kapiteln. Von Nathanael und dem Lieblingsjünger war schon oben die Rede. Des letzteren Verhältnis zu Petrus wird ganz ebenso bestimmt, wie sonst bei Jo (s. Exk. zu v. 23). Das ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο 2 erinnert an 1 35. Die Scheu der Jünger vor Jesus 12 wie 4 27. Die Anklänge an die Speisungsgeschichte Kap. 6 werden zu v. 13 vermerkt. Die Zählung der Erscheinungen 14 erinnert an die der Wunder 2 11 4 54. Zu σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν vgl. 12 33 18 32. Zum Doppeldeutigen ἀκολουθεῖν 19 f. vgl 2 22 13 36. Zur Ablehnung τί πρὸς σέ 22 vgl. 2 4. Auch die Ungeschicklichkeit in der Behandlung der Vorlagen, die zu unanschaulichen Szenen führend uns stets aufs neue auffiel, begegnet wieder (Exk. zu v. 14). S. auch zu v. 4. 11 (d. geheimnisvolle Zahl). 17. 22 f. (die doppeldeutige Rede Jesu und das Mißverständnis). 24. Wir werden daher gut tun, auf die Annahme verschiedener Hände zu verzichten. Ein und derselbe Mann hat das ganze Buch geschrieben. Nicht in einem Zuge, sondern indem er sich in mehrfachem Anlauf an seiner Aufgabe versuchte. Das letzte, was er an seinem Werke vornahm, bevor er es in die Welt entließ, war die Zufügung von Kap. 21, in dem er neben anderem, was ihm der Erwähnung wert schien (auch der Autor des Lucasevangeliums und der Apostelgeschichte hat in der Zeit zwischen der Abfassung seiner beiden Bände neue Erkenntnisse bezüglich des Auferstandenen gewonnen), den Idealjünger ausdrücklich als den Verfasser bezeichnet und einen Wink in Beziehung auf dessen Persönlichkeit gibt. Vielleicht hat er damals auch 19 35 eingefügt.

XXI 1—14 Jesu Erscheinung am See Tiberias: Fischzug und Mahl. Vgl. Lc 5 1—11. Μετὰ ταῦτα **1** wie 5 1 6 1 7 1, φανεροῦν hier anders als 7 4. πάλιν blickt auf 20 19. 29 zurück. ἐπὶ τῆς θαλ. (anders als 6 16) = „an dem See"; vgl. Polybius I 44 4 ἐπὶ δὲ τῆς θαλάσσης ἔστησαν (οἱ Ῥωμαῖοι). Die drei ersten der **2** Genannten sind dem Leser bekannt. Die Zebedäussöhne befinden sich auch in dem Parallelbericht Lc 5 10 in der Begleitung des Petrus. Die beiden Unbenannten lassen der Kombination weitesten Spielraum, da noch nicht einmal festzustellen ist, ob sie zu den Zwölfen gehören. Hat man auf die sonst im Evangelium vorkommenden Apostel Andreas, Philippus und den anderen Judas zurückzugreifen? Oder darf man sich an das Petrusevangelium halten, das eine ähnliche Begegnung zwischen dem Auferstandenen und seinen Jüngern geschildert haben muß, 14 60 ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου (vgl. Mc 2 14)? Oder handelt man im Sinne von Jo, wenn man jede Frage unterläßt? Oder befindet sich für ihn (s. Exkurs zu v. 14) der Lieblingsjünger darunter? Endlich: hat die Siebenzahl der Jünger symbolischen Wert? πιάζειν, sonst im Evangelium = „fassen", **3** und 10 vom Fischfang, wie P. Lond. II p. 328 76 (vgl. Cant 2 15). Wie 20 14 wird **4** der Auferstandene zunächst nicht erkannt. **5** μήτι leitet Fragen ein, deren Bejahung dem Frager äußerst zweifelhaft ist (vgl. 4 29), in der Regel solche, auf die eine verneinende Antwort erwartet wird (vgl. 4 33 8 22 18 35, so auch bei den Synoptikern II Cor 1 17 12 18 Jac 3 11 Act 10 47. Im AT besonders beliebt bei Aquila Ex 2 14 Js 7 13 66 9. Vgl. auch Epictet I 16 10 II 19 15 u. ö.). Die Schreibung μή τι würde an dem Sinn nichts ändern, da von bloßem μή das gleiche gilt (vgl. z. B. 3 4 4 12. 33 6 37 7 31. 41. 47 u. s.). Jesus weiß, daß die Jünger nichts gefangen haben und entlockt ihnen das Zugeständnis, um für sein Wunder freie Bahn zu haben. προσφάγιον, im NT ἅπ. λεγ., bedeutet nicht „etwas zu essen" (vgl. Lc 24 41), sondern die „Zukost" zum Brot (P. Oxy. 498 33. 39 ἄρτον ἕνα καὶ προσφάγιον 736 46. 89 739 7. 10. 12. 14. BGU 916 22. Greek Pap. ser. II Grenf. Hunt 77 21. Dittenberger

6 habt wohl keinen Fisch? Sie antworteten ihm: nein. Er aber sagte zu ihnen: werft das Netz auf der rechten Seite des Fahrzeugs aus, so werdet ihr finden. Da warfen sie aus und vermochten es nicht mehr 7 zu ziehen vor der Menge der Fische. Da sagte jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: es ist der Herr. Als nun Simon Petrus hörte, daß es der Herr sei, gürtete er sich das Obergewand um, denn er war 8 nackt, und warf sich in den See. Die andern Jünger aber kamen mit dem Fahrzeug (sie waren nämlich nicht weit vom Lande, sondern nur 9 etwa zweihundert Ellen), das Netz mit den Fischen schleppend. Als sie nun ausgestiegen waren ans Land, sahen sie ein Kohlenfeuer am 10 Boden und einen Fisch darauf und Brot. Jesus sagte zu ihnen: bringt 11 von den Fischen, die ihr soeben gefangen habt. Da stieg Simon Petrus hinauf und zog das Netz ans Land, gefüllt mit 153 großen Fischen. 12 Und trotzdem es so viele waren, riß das Netz nicht. Da sagte Jesus zu ihnen: kommt und frühstückt! Keiner aber von den Jüngern wagte ihn auszuforschen: wer bist du? Wußten sie doch, daß es der Herr sei. 13 Jesus kam und nahm das Brot und gab es ihnen und den Fisch ebenso. 14 Das war bereits das dritte Mal, daß Jesus sich den Jüngern offenbarte nach seiner Auferstehung von den Toten.

15 Als sie nun gefrühstückt hatten, sagte Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagte zu ihm: ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er sagte zu ihm: weide

---

Or. inscr. 484 26). Moeris und Hesych setzen es mit ὄψον gleich. Das aber heißt, wie sein Diminutiv ὀψάριον, oftmals einfach Fisch (s. zu 6 9). Der Vergleich von 5 mit 9 (ὀψάρ. καὶ ἄρτον) lehrt, daß προσφάγ. = ὀψάριον ist, und dieses wieder bedeutet nach 10 Fisch. Sollte man hier nicht προσφάγιον kurzer Hand mit „Fisch" wiedergeben dürfen? Zur rechten Seite **6** als Glücksseite vgl. Lc 1 11 Mt 25 33. Zu οὐκέτι αὐτ. ἐλκ. ἴσχ. s. Lc 5 7. ἀπὸ (vgl. Lc 19 3 21 26 Act 22 11 Plut. Apophth. Lacon. p. 225^b ἀπὸ τῶν οἰστευμάτων τῶν βαρβάρων οὐδὲ τὸν ἥλιον ἰδεῖν ἔστιν) τοῦ πλήθους wie II Paralip 5 6. **7** Der Lieblingsjünger (s. Exk. zu 14) erkennt als erster den Herrn. ἐπενδύτης, im NT ἅπ. λεγ. (doch ἐπενδύω II Cor 5 2. 4), öfters im AT LXX I Reg 18 4 II Reg 13 18 Lev 8 7 cod. A, Theodotion Lev 6 10 (3) Ex 29 5. Theodoret Quaest. in Exod. 60 ed. Schulze I p. 166 erklärt: χιτὼν ὁ ἔξωθεν. Nach Suidas steht der ἐπενδ. als τὸ ἐπάνω ἱμάτιον dem ὑποδύτης als τὸ ἐσώτερον ἱμάτιον gegenüber. Ueber ἦν γὰρ γυμνός vgl. zu Mc 14 51 f. **8** Ueber die Angabe der Entfernung (sie beträgt 96—97 Meter) vgl. zu 11 18. Der γάρ-Satz würde als Begründung besser zu dem Vorgehen des Petrus, als zu dem seiner Gefährten passen. **9** Woher Kohlenfeuer (s. zu 18 18), Fisch und Brot kommen, bleibt dunkel (s. den Exk. zu 14). Ebenso entzieht sich der Erkenntnis, wo eigentlich Petrus **11** „hinaufsteigt". An den Strand (vgl. 9)? Dann war er bisher also trotz der Kürze der Entfernung 8 und trotz seines Eifers noch im Wasser gewesen und von seinen Gefährten überholt worden. Oder: auf das Schiff? Aber das Netz lag ja im Wasser am Strande. Und wie kann er jetzt auf einmal ganz allein das Netz ziehen, das er eben noch (6) mitsamt seinen Gefährten kaum zu bewegen vermocht hat? Sicher ist wohl nur, daß Petrus als der eigentliche Fischer erscheinen soll. Auch die Zahl 153, die gewiß nicht genauer Erinnerung des Augenzeugen zu verdanken

ist, fordert uns auf, hinter den erzählten Begebenheiten dem tieferen Sinn nachzuspüren. Leider ist eine allseitig befriedigende Deutung unmöglich, doch ist die Zahl der antiken Zahlensymbolik wichtig (vgl. ESchwartz Zeitschrift f. d. neutest. Wissensch. 1914, 217). Origenes (bei Isho'dad): $3 \times 50 + 3$ symbolisiert die hl. Dreieinigkeit. Außerdem ist 153 die Zahl der Psalmen und der in Gesetz und Propheten sich findenden Lobgesänge. Ammonius Catene 408 16 und Severus Corderius-Catene 468: 100 die Heiden, 50 die Juden, 3 die Trinität. Lat. Theophilus IV 11 (Zahn Forschungen II 84) = Augustin Tract. 122 in Jo: in 153 verbergen sich die Gläubigen, die vom 7fältigen Geist beseelt die 10 Gebote halten; denn $1 + 2 + 3 \ldots . + 17 = 153$. Hieronymus, zu Ez 47 12 V 595 Vallarsi, wies darauf hin, daß nach den Zoologen, besonders dem Gedicht des Griechen Oppianus Cilix über den Fischfang die Zahl der Fischgattungen auf 153 berechnet werden könne. So wird die Universalität des apostolischen Wirkens abgebildet. Hier scheint jedenfalls eher der richtige Weg eingeschlagen als bei den modernen Versuchen, 153 als gematrisches Rätsel nach Art der Zahl Apc 13 18 zu behandeln (so zuletzt Merx 463 f.). Der Fischer Petrus wäre dann Menschenfischer (Lc 5 10 vgl. Mc 1 17 Mt 4 19). Das Netz, das (anders als Lc 5 6) trotz des gewaltigen Fanges nicht reißt, würde die unerschütterliche Einheit der Kirche symbolisieren. Die Scheu, Jesus auszufragen, erinnert an 4 27. Der Auferstandene **13** mit den Seinen essend wie Lc 24 30. 42. 43 Act 1 4. Unwiderstehlich drängt sich die Erinnerung an die wunderbare Speisung auf. Vgl. 6 11: λαμβάνειν, διδόναι, ἄρτος, ὁμοίως, ὀψάριον. Wie früh man diese Parallele erkannt hat, zeigt sich daran, daß aus Kap. 6 das εὐχαριστήσας in unseren Vers eindringt (syr^s D f g). Kann man aber jene Erzählung nicht verstehen ohne die Annahme, daß dem Evangelisten bei seiner Schilderung die christliche Abendmahlsfeier vorschwebte (s. den Exk. zu 6 33), so wundern wir uns nicht, zu bemerken, daß die Väter vielfach in dem Fischmahl Jo 21 einen Typus der Eucharistie sehen. **14** blickt auf 20 19. 26 zurück.

Die nachdrückliche Betonung, daß es sich um die dritte Erscheinung handle, nachdem bereits 1 durch πάλιν diese Begegnung anderen, die vorausgegangen, angereiht war, erweckt den Verdacht, daß hier ein Bericht, der ursprünglich von einer ersten Offenbarung des Auferstandenen handelte, verwertet ist. Auch das Verhalten der Jünger 4. 12 paßt nur zu einer solchen: der Herr überrascht die Seinen, die sich nach der Katastrophe ihrem früheren Beruf wieder zugewendet haben, unvermutet. Diese Erzählung mag dem Schluß des Mcevangeliums angehört haben (so nach Rohrbach Die Berichte über die Auferstehung 1898 p. 42 ff. viele). Jo hat sie übernommen und bearbeitet. Denn nach der Aufzählung 2 hat der Lieblingsjünger 7 mit der Urform der Geschichte offenbar nichts zu tun. Doch das kritische Urteil muß noch weitergehen. Gewisse Unstimmigkeiten wie die Folgenlosigkeit des stürmischen Vorgehens des Petrus, das Unvermögen der Jünger 6, während Petrus 11 allein das Netz bewältigt, der Fisch auf dem Feuer 9 und daneben der dem augenblicklichen Bedürfnis dienende (5. 10) Fang fordern die Annahme, daß zwei Erzählungen mit ursprünglich verschiedenen Pointen zusammengearbeitet worden sind (1—8. 9—13).

21 15—23 Petrus und der Lieblingsjünger. Das πλέον τούτων **15** bezieht sich auf 13 37, in höherem Maße noch auf Mc 14 29 = Mt 26 33. Der durch sein Verhalten nach der Verhaftung Jesu schwer kompromittierte Petrus wird rehabilitiert. Deutlich entspricht die dreimalige Frage Jesu und die ebensooft erfolgende Uebertragung des Hirtenamtes der dreimaligen Verleugnung. Der Wechsel von ἀγαπᾶν und φιλεῖν (s. zu 5 20) hat so wenig tiefere Bedeutung wie 15—17 der von ἀρνία und προβάτια oder von βόσκειν und ποιμαίνειν (zum letzteren Paar vgl. Philo Quod det. pot. ins. sol. 25

16 meine Lämmer. Wiederum, zum zweitenmal sagte er zu ihm: Simon,
Sohn des Johannes, liebst du mich? Er sagte zu ihm: ja, Herr, du
weißt, daß ich dich liebe. Er sagte zu ihm: hüte meine Schäflein.
17 Da sagte er zu ihm zum drittenmal: Simon, Sohn des Johannes, liebst
du mich? Petrus wurde traurig, weil er zum drittenmal sagte: liebst
du mich? Und er sagte zu ihm: Herr, du weißt alles, du erkennst
doch, daß ich dich liebe. Jesus sagte zu ihm: weide meine Schäflein.
18 Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: solange du jung warst, gürtetest du
dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt ge-
worden bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird
19 dich gürten und schleppen, wo du nicht hin willst. Das aber sagte
er, um anzudeuten, durch welche Todesart er Gott verherrlichen werde.
20 Und nach diesen Worten sagte er ihm: folge mir! Petrus wandte sich
um und sah den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, folgen, denselben,
welcher sich auch bei dem Mahle an seine Brust zurückgeneigt und
21 gesagt hatte: Herr, wer ist es, der dich verrät? Den nun erblickte Petrus
22 und sagte zu Jesus: Herr, was wird aber aus diesem? Jesus sagte zu
ihm: wenn ich will, daß er (am Leben) bleibe, bis ich komme, was
23 kümmerts dich? Du folge mir! Da verbreitete sich dieses Wort unter
den Brüdern: jener Jünger stirbt nicht. Und Jesus hatte doch nicht
zu ihm gesagt, daß er nicht sterbe, sondern: wenn ich will, daß
er (am Leben) bleibe, bis ich komme, was kümmerts dich?
24 Das ist der Jünger, der für diese Dinge Zeugnis ablegt und dies

p. 196, der einen Unterschied zwischen den beiden Verben macht). Zur Bildersprache vgl. 10 1—16 und den Exkurs zu 10 21, zum Wechsel von Lämmern und Schäflein das Johannesbuch der Mandäer S. 47 12 f. Lidzb. Ueber πάντα σὺ οἶδας **17** s. zu 1 42 2 25 und vgl. 16 30. **18 19** fügt der Betrauung mit der Kirchenleitung die Weissagung der Nachfolge Jesu im Martyrium an. Zu νεώτερος ist so wenig ein „als jetzt“ zu ergänzen wie Ps 36 25 νεώτερος ἐγενόμην καὶ γὰρ ἐγήρασα. Schon bei Tertullian findet sich das richtige Verständnis unserer Stelle (Scorp. 15 *tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur)*, während Theodor v. Mops. 410 Chabot und Isho'dad zu weit gehen, wenn sie eine Weissagung auf die Kreuzigung mit dem Kopf nach unten herauslesen. Zum Ausstrecken der Arme bei der Kreuzigung vgl. Epictet III 26 22 ἐκτείνας σεαυτὸν ὡς οἱ ἐσταυρωμένοι. Artemidor Oneirocr. I 76 . . σταυρωθήσεται· διὰ τὸ ὕψος καὶ τὴν τῶν χειρῶν ἔκτασιν. Barn. 12 2. Daß es vor dem Gürten und Schleppen genannt wird, ist kein Hysteron proteron, sondern erklärt sich daraus, daß der Delinquent das patibulum mit daran ausgebreiteten und angefesselten Armen zum Richtplatz hinaustragen mußte (Plautus Milus glor. II 4 7. Nonius Marcellus p. 366 und s. Fulda Das Kreuz und die Kreuzigung 1878 p. 119 f. 137 f. 219). Zu 19 vgl. 12 33 18 32. Verherrlichung Gottes durch den Zeugentod ist Sprachgebrauch der Märtyrerkirche. Vgl. I Petr 4 16. ἀκολουθεῖν gehört zu den doppeldeutigen Wendungen (s. zu 2 22), ist zunächst „hinterhergehen“ 20, daneben aber auch „folgen“ im Martyrium (vgl. 13 36). Aehnliche Ellipsen wie **21** οὗτος δὲ τί; z. B. Plato Gorg. 57 p. 502[a]; Rep. I 7 p. 332[c]. Lucian Dial. mort. VII 2 ὁ γέρων δὲ τί πρὸς ταῦτα; = „der Alte, was (tat er) daraufhin?“ μένειν **22** = μένειν ἐν τῷ ζῆν (Plutarch de stoic. repug. 18 p. 1042[d]) wie

I Cor 15 6 Ph 1 25 Achilles Tatius VIII 10. Epictet III 24 97. Diogenes Laert. VII 174: ἀπιέναι und μένειν = „sterben“ und „leben“. Das abweisende τί πρὸς σέ; zweimal bei Epictet III 18 2. **23** Aus dem Worte Jesu haben die Brüder (nur hier in den Evangelien heißen die Christen so) geschlossen, daß der Lieblingsjünger nicht sterben werde. Der Verfasser weist die Meinung als Trugschluß ab und zeigt damit einmal, daß er in dem bevorzugten Jünger eine ganz bestimmte Persönlichkeit sieht (vgl. den Exkurs zu 13 23), sodann, daß diese gestorben ist. Voraussetzung für das Aufkommen des das Jesuswort Mc 9 1 = Mt 16 28 = Lc 9 27 einschränkenden Spruches in seiner Beziehung gerade auf diesen Mann ist der Umstand, daß ein Jünger selbst den Petrus, den man offenbar zunächst für den in erster Linie Begnadeten gehalten hatte, noch überlebte und dadurch als letzter und einziger Anwärter auf die vom Herrn gegebene Verheißung für die Wertschätzung der Brüder in die erste Reihe rückte. Die kirchliche Legende, der Apc 1 9 den Anstoß gab, von dem Martyrium des kleinasiatischen Johannes zu reden, hat aus unserer Stelle die Idee eines ungewöhnlich hohen Alters eben dieses Johannes herausgesponnen; vgl. Irenaeus II 22 5 παρέμεινε (sc. Ἰωάννης) γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων III 3 4. Clemens Alex. Quis div. salv. 42 1. 2. 12. 14. Acta Jo. 27 Bonnet. Eusebius Hist. eccl. III 24 7. Das *filioli, diligite alterutum* des Hochbetagten bei Hieronymus Comm. ad Gal 6 10 ed. Vall. VII 528. Weiteres bei Zahn Acta Ioannis 1880 p. CXXXII ff. Tertullian de anima 50 *obiit et Ioannes, quem in adventum domini remansurum frustra fuerat spes.* —

Die Gegenüberstellung von Petrus und Lieblingsjünger in Kap. 21 bleibt den Grundsätzen treu, die der Hauptteil unserer Schrift befolgt hat. Zwar ist das Bestreben unverkennbar, den Petrus nach seinem tiefen Fall vor den Augen der Christenheit wieder aufzurichten und ihn höher zu stellen, als er je gestanden. Er ist die Hauptperson beim Fischzug 11, d. h. bei der Gründung der Kirche, wird 15—17 mit deren Leitung betraut und 18. 19 der Jesusnachfolge des Martyriums gewürdigt. Aber trotzdem muß er sich von dem Lieblingsjünger sagen lassen, daß die Gestalt am Strande der Herr sei, und erfährt noch ganz zuletzt 20—22 eine deutliche Abweisung. Dem anderen wird kein Bekenntnis seiner Liebe zu Jesus abverlangt, wohl aber 20 daran erinnert, wie nahe er dem Herrn gestanden hat. Ihm stellt Jesus nicht den Märtyrertod als Ziel. Er soll, nachdem Petrus vom irdischen Schauplatz abgetreten ist, als der echte Verkündiger der christlichen Religion zurückbleiben.

21 24. 25 Definitiver Abschluß. **24** wird der Lieblingsjünger, an dem das Interesse schließlich ganz und gar haften geblieben ist, als Verfasser des Evangeliums bezeichnet. Damit wird diesem die denkbar größte Autorität beigelegt. Zum Ausdruck vgl. 5 31. 32 8 13. 14. 17, besonders 19 35. Wer die Mehrheit ist, die sich in οἴδαμεν für die absolute Glaubwürdigkeit der Darstellung verbürgt, bleibt zweifelhaft. Die Worte lassen ebensosehr mehrfacher Deutung Spielraum wie das ἐκεῖνος οἶδεν 19 35. Faßt man — was mir das Nächstliegende zu sein scheint (s. den Exk. zu Beginn des Kapitels) — 24 als Selbstzeugnis des Lieblingsjüngers, so beruft er sich ganz wie 19 35 auf sein eigenes Wahrheitsbewußtsein. Das mutet gewiß unwirklich an, beweist damit aber eben nur, daß der Lieblingsjünger als Verfasser des Evangeliums überhaupt Konstruktion ist. Das „er weiß“ oder „wir wissen“, daß er die Wahrheit sagt, gibt im Grunde den Gefühlen Ausdruck, mit denen die Christenheit, in deren Mitte das Evangelium entstanden ist, und sein wirklicher Verfasser zu den Bekundungen eines Jüngers aufblicken, der an Jesu Brust hatte liegen dürfen. Wo man hier den langlebigen kleinasiatischen Johannes findet, erinnert man zu οἴδαμεν an die Tradition, nach der Jo sein

25 geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist. Es gibt aber auch noch vieles andere, was Jesus getan hat. Sollte das eines nach dem andern beschrieben werden, so würde, meine ich, selbst die Welt die Bücher nicht fassen, die geschrieben würden.

Evangelium auf Zureden seiner Freunde (die Gewährsmänner des Clemens Alex. bei Eusebius Hist. eccl. VI 14 5. 7) oder gar unter einer gewissen Mitverantwortlichkeit der anderen Apostel (Canon Murat. 9—16) geschrieben hat. Aehnlich wie 20 30 wird **25** die Unvollständigkeit der Lebensbeschreibung Jesu zugegeben. Zu καθ' ἕν = „eins nach dem anderen" (daher τὸ καθ' ἕν „die Liste" P. Tebt. 47 34 332 16 u. ö.) vgl. Act 21 19. Zu der Hyperbel vgl. Wettstein z. St. Anderes Vergleichsmaterial bei Lucius Die Anfänge des Heiligenkults 1904 p. 200 1. Weinreich Antike Heilungswunder 1909 p. 199—201. I Macc 9 22. Philo de ebrietate 32 p. 362 οὐδὲ γὰρ τῶν ὅλων ἱκανὸς οὐδεὶς χωρῆσαι τὸ ἄφθονον πλῆθος, ἴσως δὲ οὐδ' ὁ κόσμος. Wo man die eigentliche Bedeutung (χωρεῖν wie 2 6) als zu ungeheuerlich empfand, hat man entweder, wie die Urform von S, 25 ganz weggelassen oder das χωρεῖν vom geistigen Begreifen verstehen wollen. So Origenes in Jo XIII 5. 6 XIX 10 XX 34 (daneben die eigentliche Bedeutung festhaltend I 10 V 3). Hieronymus zu Mt 21 21 ed. Vall. VII 168. Die Petrus- und Johannesakten, über die Zahn Forschungen VI 195 3 zu vergleichen ist. S. auch Isidor und Ammonius in der Corderius-Catene 474. 475.

ALLGEMEINES

I. Verfasser, Heimat und Entstehungszeit des vierten Evangeliums. Der kirchlichen Ueberlieferung gilt als Autor des 4. Evangeliums der Zebedäide Johannes (vgl. Mc 1 19. 29 3 17 5 37 9 2. 38 10 35—41 13 3 14 33 und Par. Luc 9 54 Act 1 13 3 1. 3. 4. 11 4 13. 19 8 14 12 2 Gal 2 9). So schon Papias, wenn man einem, allerdings nicht unbedingt glaubwürdigen, anonymen argumentum trauen und den darin genannten Johannes mit dem Apostel gleichsetzen darf: *evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto* (vGebhardt, Harnack, Zahn Patr. apostol. op.[5] 1906 p. 77). Sicher ist es im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts die allgemeine Auffassung: Irenaeus III 1 1 11 1. Clemens Al. unter Berufung auf Gewährsmänner (bei Euseb Hist. eccl. VI 14 5. 7). Canon Mur. 9—33. Theophilus von Ant. ad Autol. II 22. Auch die „Aloger", welche die apostolische Herkunft von Jo bestreiten, geben, indem sie von dem εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου reden (Epiph. Haer. LI 18), zu, daß sie mit ihrer Ansicht allein stehen. Indem sie das 4. Ev. dem Kerinth zusprechen (LI 3), setzen sie Ephesus als seine Heimat (Iren. III 3 4) voraus, hierin mit Irenaeus III 1 1 übereinstimmend, der gleichfalls weitverbreiteter Meinung Ausdruck verschafft, wenn er, auch III 3 4, den Zeb. Johannes in Ephesus leben läßt (vgl. Clemens Al. Quis div. salv. 42. Polykrates von Ephesus bei Euseb V 24 3. Johannesakten. Monarchianische Prologe [ed. Corssen = Texte u. Unters. XV 1, 1896 p. 7 3. 8, Kl. Texte 1]), und zwar bis ins höchste Alter (s. zu 21 23). Ueber Irenaeus hinauf läßt sich die von ihm vertretene Anschauung nicht führen. Zwar beruft er sich auf Aeltere. Doch niemals für die Tatsache, daß der Apostel Jo das 4. Evangel. geschrieben hätte. Ja noch nicht einmal den Aufenthalt des Zebedäiden in Asien vermögen diese Männer einwandfrei zu bezeugen. Wohl berichtet Irenaeus (Euseb V 20 6), Polykarp habe sich gerühmt, mit Johannes und anderen Autopten der evangel. Geschichte zusammengewandelt zu sein. Aber ob er den Bischof von Smyrna recht verstanden hat, wenn er diesen Johannes mit dem Zebedäussohn identifiziert, das ist die Frage. Weder der Brief Polykarps noch sein „Martyrium" verraten etwas von intimen Beziehungen zum Apostel. Und noch um 250 schweigt die Polykarptradition in Smyrna (Pionius) davon. Schließlich scheint Irenaeus selber gegen sich zu sprechen, wenn er, wo er dem Polykarp eine Geschichte von dem ephesinischen Johannes nacherzählt (III 3 4), diesen nicht als Apostel, einen der Zwölfe oder Zebedäussohn, sondern nur als Jünger des Herrn bezeichnet. Unser Mißtrauen wächst durch die Beobachtung, daß Irenaeus auch den Papias einen Schüler des Apostels Jo nennt (V 33 4), sich aber von Euseb korrigieren lassen muß, der gestützt auf die eigenen Worte des Papias nachweist, daß dieser keineswegs Apostelschüler war (III 39 1—4). Man kann daher Polykarp nur als Zeugen für die Existenz eines Jesusjüngers Johannes in Asien zulassen. Weiter bringen uns auch die „Presbyter" des Irenaeus nicht. Denn wenn sie auch den Johannes persönlich gekannt (II 22 5 V 30 1 33 3) und die Bekanntschaft in Asien gemacht (II 22 5) haben, so heißt dieser Jo doch auch hier wieder nur μαθητὴς τοῦ κυρίου (II 22 5 V 33 3). Aller Wahrscheinlichkeit nach weiß Irenaeus von den „Presbytern" nur aus dem Werke des Papias (vgl. Harnack Chronologie der altchristlichen Literatur I 1897 p. 333 ff.). Der aber hat unter dem asiatischen

Jo gewiß nicht den Apostel verstanden. Er sagte im Proömium seines Werkes (Euseb III 39 3. 4): οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. . . . . εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. Papias kennt also zwei hochangesehene Männer namens Johannes (III 39 5), von denen der eine, der unter den Zwölfen seinen Platz hat, der Apostel, der andere nur Herrnjünger und „Alter“ ist. Mit keinem Wort deutet Papias an, daß beide nach Asien gehören. Für den Zebedäiden ist das durch ein anderes Wort des Papias ausgeschlossen (bei einem Epitomator der Χριστιανικὴ ἱστορία des Philipp von Side: de Boor Texte u. Unters. V 2 p. 170. 176 f. Aehnlich Cod. Coislinianus 305 der Chronik des Georgios Hamartolos) Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. Dieser von den Juden herbeigeführte Märtyrertod muß seinen Schauplatz doch wohl in Jerusalem-Palästina gehabt haben. Entsprechend nennt das syrische Martyrologium von 411 (Lietzmann Kl. Texte 2 p. 9) zum 27. Dezbr. (ähnlich das armenische zum 28. Dez.) „Johannes und Jakobus die Apostel in Jerusalem“. Aphraates Hom 21 p. 417 10 (ed Bert p. 347) bemerkt, daß es außer Stephanus, Petrus und Paulus nur zwei apostolische Blutzeugen gäbe, Jakobus und Johannes. Indirekt bestätigt des letzteren Martyrium der Gnostiker Herakleon, der als Apostel, die nicht Märtyrer geworden, nur Matthäus, Philippus, Thomas, Levi nennt (Clemens Al. Strom. IV 9 71). Daß es sich aber nicht um Legende, sondern um ältestes Ueberlieferungsgut handelt, beweist Mc 10 39, wo Jesus beiden Zebedäiden (nicht bloß dem Jakobus Act 12 2) den Märtyrertod prophezeit. Das Wort würde sicherlich nicht so lauten, wenn Mc nicht bereits auf die Erfüllung der Weissagung zurückblickte. Die den Zebedäiden aus Ephesus fernhaltende Tradition empfängt weitere Stützen in dem Schweigen der ignatianischen Briefe, die in Kleinasien geschrieben, zum großen Teil an Kleinasiaten (darunter die Epheser und Polykarp) gerichtet sind, und in einem alten Verzeichnis der Apostel und ihrer Missionsgebiete (Martyr. Andreae 2, Act. apost. apocr. II 1 p. 47 Bonnet) Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης τὴν ἀνατολήν· Φίλιππος τὰς πόλεις τῆς Σαμαρείας καὶ τὴν Ἀσίαν. Muß man, wenn es mit dem hochbetagten ephesinischen Apostel nichts ist, die Abfassung durch den Zebedäiden preisgeben? Ja, denn der in Palästina verstorbene Jo, auf dessen Tod bereits Marcus zurückblickt, kann nicht Autor eines Werkes sein, das, wie die Ueberlieferung (Irenaeus III 1 1. Clemens Al. b Euseb VI 14 7. Monarch. Prologe 7 12 Corßen und Spätere) mit Recht behauptet, erst nach den synoptischen Evangelien entstanden ist. Dazu kommt die Fülle der Gründe, die ebensosehr einen Augenzeugen und intimen Begleiter Jesu wie einen Palästinenser und Judenapostel als Verfasser ausschließen. Doch ergab die Untersuchung die Existenz einer andern hochangesehenen Persönlichkeit namens Johannes (Papias), die durch Apc 1 1. 4. 9 22 8 (vgl. 2. 3) und Polykarp für Asien gesichert ist. Wie der Evangelist Philippus (Act 8 21 8) mit dem Apostel Philippus verwechselt worden ist (Polykrates v. Eph. bei Euseb III 31 3 V 24 2. Clemens Al. Strom. III 6 52. Euseb. III 39 9; vgl. oben das Zitat aus Martyr. Andr., das den Apostel Ph. zum Missionar von Samarien macht), Irenaeus III 12 15 den Herrnbruder Jakobus mit dem Zebedäiden vertauscht, so hat man auch den asiatischen Johannes frühzeitig (schon Justin Dial. 81) mit dem Apostel verwechselt. Doch handelt es sich dabei nicht um einen mehr oder weniger zufälligen Irrtum. Vielmehr macht sich die so oft zu beobachtende Neigung geltend, hochgeschätzte Persönlichkeiten mit den berühmtesten Trägern ihres Namens gleichzusetzen oder auch sie zu Jüngern zu machen, was mit Vorliebe dadurch geschah, daß man sie dem Kreis der Siebzig einordnete. Für Irenaeus (III 3 3) ist es selbstverständlich, daß der Bischof Clemens von Rom kein

anderer ist als der Mitkämpfer und Mitarbeiter des Paulus (Ph 4 3) und Linus von Rom muß der gleichnamige Apostelfreund aus 2 Tim 4 21 sein. Hermas Rm 16 14 wird von Origenes (z. d. St.) ohne weiteres mit dem Verfasser des Hirten identifiziert. Was Wunder, daß man — demselben Zwang gehorchend — in dem so hochgeschätzten Johannes der Apokalypse, der Säule Asiens, schon früh den Zebedäussohn, einen der drei nächsten Freunde Jesu entdeckt hat. Auf diesem Wege ist der Zebedäide Johannes nach Ephesus gekommen. Und das vierte Evangelium hat dort ebensowenig Heimatberechtigung. Es mußte in Kleinasien entstehen für jeden, der in ihm ein Werk des Apostel Jo erblickte (über die Gründe für eine solche Annahme s. d. Exk. zu 13 23) und ein Opfer jener Verwechslung war. In ganz der gleichen Weise ist das zweite Evangelium mit Mc nach Rom oder auch nach Alexandria gewandert. Fragen wir unsere Schrift selbst nach ihrem Entstehungsort, so weist sie uns viel weiter hinein nach dem Osten dorthin, wo der Geist orientalischer Mystik und Gnosis, der unsere Schrift durchweht, zu Hause ist. In die Nähe Palästinas werden wir geführt durch das schroff ablehnende Verhältnis zum Judentum. Antisemitismus von dieser Stärke setzt doch wohl eine Gegend voraus, in der es den Juden möglich war, den Christen nicht nur das Leben sauer zu machen, sondern sie ernstlich zu gefährden. Hier konnten auch Johannesjünger sowie orientaliche Propheten und Gottessöhne der neuen Gemeinde und ihrem Herrn Konkurrenz machen, so daß ihre Bekämpfung erforderlich wurde. Etwa in Syrien, für das sich schon Ephraem (Komm. zum Diatessaron ed. Aucher-Moesinger 1876 p. 285 f.: *Johannes scripsit evangelium graece Antiochiae*) und neuerdings wieder CFBurney (The Aramaic Origin of the 4. Gospel 1922, 129 ff.) ausgesprochen haben, wo wir in Ignatius von Antiochien einen Zeitgenossen und Geistesverwandten unseres Autors antreffen, von dessen enger Verbundenheit mit der gleichen Ideenwelt, deren Einfluß auf Jo deutlich hervortritt, die Erklärung seiner Briefe in diesem Handbuch keine rechte Vorstellung verschafft, und wohin der semitische Klang seiner Sprache ausgezeichnet paßt, wären die Vorbedingungen für die Entstehung seines Werkes in erster Linie gegeben (s. d. Exk. zu 1 19 a. E.). Was die Zeit anlangt, so läßt sich für keinen der apostolischen Väter die Benützung des Evangeliums mit Sicherheit nachweisen. Andererseits ist es für Irenaeus kanonische Autorität, von Tatian bei der Herstellung des Diatessaron verwertet, Bedingung für das Aufkommen des Montanismus und ein Lieblingsbuch der jüngeren Valentinianer wie Ptolemaeus und Herakleon. Ob der Meister der Schule es gekannt hat, ist fraglich (vgl. Schwartz 1908 p. 139 f.). Dagegen setzt Justin es aller Wahrscheinlichkeit nach voraus und ebenso wohl Papias (s. oben). Das widerrät es, allzu tief im zweiten Jahrhundert hinabzugehen. Das erste Jahrhundert ist dem Jo durch seine Abhängigkeit von den Synoptikern verschlossen. So erscheint 100—125 als die empfehlenswerteste Datierung Zur Tradition über das Johannesevangelium vgl. noch WHeitmüller Zeitschr. f. d. nt. Wissensch. 1914, 189—209. WLarfeld Die beiden Johannes von Ephesus, der Apostel und der Presbyter 1914.

II. Die Voraussetzungen für die Entstehung des vierten Evangeliums. Zu den Voraussetzungen, unter denen unser Verfasser sein Werk geschrieben hat, gehört 1. das Alte Testament. Er verfügt als gebildeter Christ über eine gewisse Kenntnis dieses Buches, die sich in seiner Redeweise gelegentlich geltend macht. Aber wie der Apostel Paulus keinen Ausgleich findet zwischen dem Satz, daß Christus des Gesetzes Ende sei, und dem Bedürfnis, das Alte Testament mit Einschluß des Nomos theologischen und apologetischen Zwecken dienstbar zu machen, so beobachten wir auch bei Jo, wie er im Grunde dem Alten Testament als der Religionsurkunde des verhaßten jüdischen Volkes abgeneigt ist (s. Exk. zu 1 19) und es gleichwohl nicht entbehren kann. Braucht er es doch, um den Weissagungsbeweis für die Einzelheiten des Lebens Jesu zu führen. So erfolgt denn der be-

wußte Rückgriff auf die Schriften, die von Jesus, und nur von ihm Zeugnis ablegen (5 39), fast immer im Hinblick auf die Verteidigung des Christentums und seiner Lehre: Einzelheiten des Lebens Jesu, vor allem soweit sie zum Angriff einluden; vgl. 1 23 (der Täufer; hierin waren die Synoptiker vorangegangen). 2 17 (Tempelreinigung). 12 13 15 (Palmeneinzug; vgl. d. Syn.). 13 18 und 17 12 (Verrat durch Judas). 12 38 - 40 (Unglauben des Volkes). 15 25 (Haß des Volkes). 3 14 (Kreuzestod). 19 24. 28 36. 37 (Einzelheiten der Passion). 6 31 (Jesus das Brot vom Himmel). 10 34 (Jesus Gottes Sohn und Gott). 6 45 (Jesu Lehre Gottes Lehre). Wo der johanneische Jesus selbst oder der Evangelist über ihn ohne solche Rücksicht sprechen, ist alttestamentlicher Einfluß kaum spürbar. Das liegt einmal daran, daß das Christentum, so wie es hier vertreten wird, die jüdischen Eierschalen schon weitgehend abgestreift hat. Sodann jedoch und im inneren Zusammenhang damit — und dies ist die 2. Vorbedingung — an dem sehr weitgehenden Judenhaß, der unseren Verfasser und gewiß die große Mehrheit der Glaubensgenossen, unter denen er lebt und für die er zunächst schreibt, erfüllt (s. Exk. zu 1 19). Er führt zu einer schroffen Ablehnung des jüdischen Volkes wie seiner Religion. 3. Doch der Gegensatz, in dem sich Jo befindet, geht viel weiter. Er lebt in einer und im Streit mit einer Welt, die θεῖοι ἄνθρωποι, Propheten in besonderem Sinne, Gottessöhne und Menschen kennt, die sich für Götter ausgeben und daher von weiten Kreisen mit höchster Unterwürfigkeit verehrt werden (s. die Exk. zu 1 21 und 34). Auch Johannes der Täufer gehört zu ihnen (s. d. Exk. zu 1 8). Allen diesen Gestalten gegenüber macht Jo Jesus als einzigen himmlischen Heilbringer geltend. 4. Aber der Evangelist bewegt sich nicht in der Antithese allein. Wir beobachten vielmehr, wie er enge geistige Beziehungen zur Welt des Synkretismus, zur „gnostischen" Religion unterhält. Wohl fügt er Eigenes zu dem Uebernommenen und stößt wiederum ab, was er sich nicht anzueignen vermag. Seine scharfkantige Persönlichkeit läßt sich nichts aufdrängen; besonders der große Brief zeigt ihn uns in Auseinandersetzung mit gewissen gnostischen Gedankengängen. Das hindert nicht, daß er — hierin ein Vorgänger des Clemens Alex. und des Origenes — unendlich vieles mit der Gnosis teilt. Einmal den alles beherrschenden Dualismus: hier Licht, dort Finsternis; hier Gott, dort Welt; hier Wahrheit, dort Lüge; hier Kinder Gottes, dort Kinder des Teufels (s. Bousset Hauptprobleme der Gnosis 1907, 91—159). Sodann die Gestalt des himmlischen Gesandten und Erlösers. In allem, was Jesu Leben als Mensch und seinen blutigen Tod angeht, ergibt das Vergleichsmaterial begreiflicherweise keine Parallelen. Um so lehrreicher ist, daß diese sich da alsbald einstellen, wo Jesus bei Jo in die übernatürliche Sphäre erhoben ist als der göttliche Gesandte, der Bringer himmlischer Erkenntnis. Ueberhaupt verfügt Jo über einen großen Schatz von Ideen, Begriffen, Ausdrücken und Bildern, die aus diesen Kreisen stammen. Aber selbstverständlich gehört zu den Voraussetzungen des vierten Evangeliums auch 5. die christliche Religion, so wie sie sich bis dahin entwickelt und gestaltet hatte. Wichtigstes hatte zu ihr, wie sie Jo vorfand und sich aneignete, Paulus beigesteuert, der seinerseits von derselben Welt des Synkretismus, wenn auch entfernt nicht so stark wie jener, berührt gewesen ist. Die christliche Gemeinde der vorjohanneischen Zeit hütete und pflegte als eines ihrer kostbarsten Güter — und das ist das 6. — die Ueberlieferung von Jesus. Der Verfasser hat, was ihm an Traditionen über das irdische Dasein des Herrn vorlag, auf Brauchbarkeit für seine Zwecke hin durchmustert und das ihm passend Scheinende, gegebenenfalls in zweckmäßiger Umgestaltung, seinem Werke einverleibt. Die souveräne Art, wie er mit den Synoptikern umgeht sowie der Umstand, daß sein Buch so vieles enthält, was nicht von ihnen stammt, dabei jedoch durchaus nicht selten die Spuren einer Bearbeitung erkennen läßt, erlauben daran keinen Zweifel, daß er evangelischen Stoff in schriftlich gebundener Form keineswegs nur den Synoptikern verdankt. Lehren uns doch

auch Lc 1 1, die ältesten apokryphen Evangelien wie die Evangelienzitate bei Ignatius und im II Clemensbriefe deutlich, daß um das Jahr 100 die Tradition vom Leben Jesu durchaus nicht lediglich in den Werken der Synoptiker vorlag. Dann aber muß die immer wieder erörterte Frage, ob Jo die drei ersten Evangelien habe ergänzen oder ersetzen wollen, abgelehnt werden. Sie ist vom Standpunkt der Verehrer des viergestaltigen Evangeliums aus aufgeworfen, nicht von dem des Jo. Für ihn kann es sich nur um die Frage handeln, ob er die vor ihm liegende evangelische Ueberlieferung ergänzen oder ersetzen wollte. Die Antwort aber muß wohl dahin lauten, daß er unter Benützung des Verwendbaren aus der älteren Zeit ein neues Leben Jesu zu schaffen meinte, das alle früheren weit hinter sich ließ, weil es allein Jesus als den zur Darstellung brachte, der er für die Ueberzeugung des vierten Evangelisten war. Wie kümmerlich und kläglich verzeichnet muß ihm mit seinem Glauben an Christus als den ewigen Logos, den himmlischen Gesandten, den Entschleierer der heiligsten und verborgensten Geheimnisse, den Gott, doch das Lebensbild Jesu etwa im Marcusevangelium vorgekommen sein! Oder sollte er wirklich zugestanden haben, daß das auch der echte Jesus war, der vom Teufel versucht worden ist, das Beiwort gut von sich ablehnte, sich mit den Dämonenaustreibungen, was die Machtentfaltung angeht, nicht über die Söhne der Pharisäer erhob und in Gethsemane angstvoll gerungen hat, um dann mit dem Ruf: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! zu sterben? Von diesem Urteil hält uns die Beobachtung nicht ab, daß auch das Johannesevangelium gelegentlich „menschliche“ Züge am Herrn hervortreten läßt. Sie rühren aus der Tradition her, aus einer Wirklichkeit, deren Wucht sich auch der letzte der kanonischen Evangelienschreiber noch nicht völlig zu entziehen vermocht hat, oder sind vielleicht auch nur ein Beweis dafür, daß es ihm nicht gelungen ist, das Uebernommene von allen störenden Bestandteilen zu säubern. Für die Erkenntnis seiner Auffassung von Jesus sind sie jedenfalls ganz wertlos. 7. Mindestens ebenso wichtig wie das Detail, das er Früheren verdankt, ist der Umstand, daß diese ihm die schriftstellerische „Form“ Evangelium übermittelt haben. Er ist in der Lage gewesen sie weiter zu entwickeln, da er sich nicht mehr, wie die älteren Evangelisten, an die Tradition gebunden fühlte, sondern sie großzügig seinen Zwecken dienstbar machte oder auch ganz beiseite ließ — hierin den Verfassern gnostischer Evangelien gleich. Von der lockeren, vielfach nur von dem Gesichtspunkt kirchl.-praktischer Erwägung oder empfundener Gleichartigkeit regierten Stoffolge bei den Synoptikern geht er zu dem Versuch über, ein einheitliches Drama zu schaffen. Hatte man schon vor ihm aus zerstreuten Herrnworten Reden gebildet, auch zu diesem Zweck Logien aus dem überlieferten Zusammenhang herausgelöst, Lücken gefüllt, Verbindungsstücke hergestellt und für die neuen Reden neue Sachlagen geschaffen, in denen sie gehalten werden, so schreitet Jo fort „zur dichterischen Freiheit in der Komposition der Reden, wie sie aus antiker Epik und Novellistik in die Geschichtsschreibung übergegangen war“ (PWendland Die urchristlichen Literaturformen 1912, 308). Damit sind wir zum 8. Punkt gelangt. Die Entstehung unseres Werkes kann nicht bis in ihre Wurzeln bloßgelegt werden, ohne daß wir seinen Verfasser als schriftstellerische Persönlichkeit würdigten, wie das neuerdings HWindisch versucht hat (Der johanneische Erzählungsstil: ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ HGunkel dargebracht II 1923, 174—213). Damit treten wir auf überaus unsicheren Boden. Denn die gewonnene Einsicht, in welch hohem Maße Jo von anderen abhängig ist, von früheren Evangelienschreibern wie von der religiösen Anschauungs- und Ausdruckswelt der Zeit, ohne daß wir doch in vielen Fällen das Einzelne mit Genauigkeit zu ermitteln und sicher festzustellen vermöchten, was er eigentlich übernommen und was er somit von sich aus hinzugetan hat, muß uns zu äußerster Vorsicht mahnen. Wir würden sonst der Gefahr erliegen, statt wissenschaftlich brauchbare Ergeb-

nisse zu gewinnen, vielmehr ins Gefühls- und Stimmungsmäßige zu geraten. Was darüber allenfalls zu sagen ist, kann nur im Zusammenhang einer Erörterung des Aufbaus und der Komposition des Evangeliums mitgeteilt werden. Lediglich dem Eindruck darf man hier schon Worte geben, daß die Lektüre des Ganzen eine gewisse Armut des sprachlichen Materials und Eintönigkeit der Darstellungsweise, eine Vorliebe für Bilder und Abstraktionen offenbart, und daß es Jo nicht immer gelungen ist, das fremde Material restlos einzuschmelzen. Zum Verständnis des Jo als Schriftsteller s. EStange Die Eigenart der johanneischen Produktion 1915. 9. Gehen wir von der schriftstellerischen Persönlichkeit zur Allgemeinpersönlichkeit über, so kann man aus dem umfassenden Gebrauch, den unser Autor — besonders auch im großen Johannesbrief — von den Worten ἀγαπάω und ἀγάπη macht, jedenfalls nicht schließen, daß Liebe den Grundton seines Wesens ausgemacht habe. Liebe zu Gott und Liebe zu Jesus predigt er gewiß — eine Selbstverständlichkeit für einen Christen. Soweit aber die Liebe im Menschen ihren Gegenstand sucht oder suchen soll, ist sie zur Bruderliebe geworden (13 34 f. 15 12 1 Jo 2 10 3 23). Auf die Abneigung der Welt draußen reagiert Jo mit heißem Haß. Man hat nicht die Empfindung, als enträngen sich die harten Worte der Verdammung gegen die christenfeindlichen Juden unter Schmerzen einer an sich friedlichen Seele. Vielmehr haben wir eine polemische Natur vor uns, jederzeit bereit, mit allen Mitteln in Abwehr und Angriff für die geliebte Bruderschaft, ihren Herrn und ihren Glauben einzutreten. Ein solch impulsiver Geist ergibt sich schwerlich zugleich der mystischen Beschaulichkeit und Versenkung. Man redet heute viel von der Mystik des Johannesevangeliums (vgl. z. B. HWeinel Bibl. Theologie des Neuen Testaments[3] 1921, 581—612), und wenn man auf die Worte sieht, hat man zweifellos recht. Aber man darf wohl fragen — und mehr als eine Frage soll es nicht sein —, inwieweit der Verfasser das, was er ausspricht, wirklich erlebte und empfand Natürlich ist er inne geworden, daß nur Jesus der Erlöser, daher nur bei ihm das Heil zu finden sei, und will auch anderen die Augen dafür öffnen. Aber hat er mehr erfahren als die Bekehrung zum Christentum? Hat er als Gläubiger „geschaut“ und Stunden erlebt, in denen er sich eins werden fühlte mit Christus und Gott, oder hat er nur Ideen und Ausdrucksmittel, im Schrifttum erstarrte Gefühle und Stimmungen einer mystisch gefärbten Frömmigkeit in den Dienst seiner Ziele gestellt? Hat er frei und ohne daß ihm übernommener Stoff die Richtung gewiesen hätte, mystisches Empfinden ausgeströmt? Oder gilt für alle in Frage kommenden Stellen, was sich für eine so wichtige wie 15 1 ff. zeigen läßt, daß sich gerade da Anklänge und Parallelen häufen, der Weg demnach schon ausgetreten war? Ist etwa das „ihr in mir und ich in euch“ (14 20 17 21) nur der Refrain zu dem: der Vater im Sohn und der Sohn im Vater? Jedenfalls wird nirgends der Weg der Ekstase beschritten oder empfohlen (s. zu 17 21). Gottesschau kennt Jo nur in der Weise, daß man im Sohne den Vater erblickt; dieser selbst ist und bleibt menschlichem Auge entrückt. Die Beziehungen zu Gott und Christus aber werden hergestellt durch das Halten der Gebote. Darin findet die Erkenntnis Gottes wie die Liebe zu ihm und Christus ihren angemessenen Ausdruck (14 15. 21 15 10 1 Jo 2 3 f. 3 22 ff. 5 2 f.) Und nur eine Form des Haltens der Gebote ist es, daß man den Glauben der Kirche bekennt und sich an ihren heiligen Gebräuchen beteiligt. Diese Auffassung von dem, was den Christen bedingt, als einem Halten von Geboten läßt eigentlich nicht erwarten, daß das Christenleben seine Höhepunkte in Stunden gewinnen solle, in denen jene Welt in diese geheimnisvoll hineinspielt. Hierin besteht zwischen Jo und Paulus ein spürbarer Unterschied.

III. Aufbau und Komposition, schriftstellerische Art und Zweck des vierten Evangeliums. Das Interesse an den Fragen nach der Einheitlichkeit, Struktur und Zusammensetzung unseres Evangeliums, das für die Gegenwart der ersten

Auflage die Arbeiten von JWellhausen, ESchwartz, FSpitta, HHWendt, WSoltau (bis hin zu der Schrift: Das 4. Ev. in s. Entstehungsgeschichte dargelegt, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1916, 6. Abhdlg.) u. a. offenbarten, ist auch weiterhin nicht erlahmt. Heute bekunden es neben EdMeyer Ursprung und Anfänge des Christentums I 1921, 310 ff. und manchem anderen etwa JMThompson in einer Reihe von Aufsätzen Expositor 8. Ser. IX. X. XI. XIV. XV. 1915 ff., RHStrachan Expository Times XXVII 1916, 22 ff. 220 ff. 280 ff. 320 ff., HCMacgregor Expositor 8. Ser. XXIV 1922, 81 ff., AFaure Ztschr. f. d. nt. Wissenschaft XXI 1922, 99—121, KKundsin ebenda XXII 1923, 80—91. Es hat sich der Eindruck vertieft, daß von einer Einheitlichkeit des Johannesevangeliums doch nur mit großem Vorbehalt geredet werden darf. Aber ebenso ist, wenigstens in mir, die Empfindung gewachsen, daß sichere, ein einigermaßen vollständiges Bild ergebende Resultate, wenn überhaupt, so nur auf Grund von sehr umfassenden und vorsichtigen, die Sprache gleicherweise wie die Sache berücksichtigenden, auch den großen Brief heranziehenden Untersuchungen erzielt werden können. Diese Arbeit kann hier nicht geleistet werden. Wir beschränken uns darauf, die mancherlei Beobachtungen, die sich bei der Erklärung ergeben haben, zusammenzufassen. Alles will mit der nötigen Zurückhaltung gesagt und möchte im selben Geiste aufgenommen sein.

Ein Vergleich mit den Synoptikern zeigt deutlich, daß Jo schriftliche Vorlagen bearbeitet hat. Man kann daraus aber auch lernen, wie er dabei verfahren ist. Er schaltet willkürlich mit dem überlieferten Stoff, entnimmt, was ihm brauchbar erscheint, und gibt ihm die ihm gutdünkende Form. Steht er aber seinen Gewährsmännern derartig frei gegenüber, dann ist von vornherein wenig glaubhaft, daß er sich auf weite Strecken hin der Führung einer „Grundschrift" sollte anvertraut haben. Jedenfalls würden uns die sicheren Maßstäbe fehlen, die uns gestatteten, eine solche Grundschrift von dem Erzeugnis letzter Hand abzulösen. Wir kommen schwerlich weiter als dahin, festzustellen, wo im Einzelfall nichtsynoptische Vorlagen bearbeitet zu sein scheinen, und müssen mannhaft den Wunsch unterdrücken, aus den auf diesem Wege gewonnenen Materialien „Quellen" oder eine „Grundschrift" zusammenzustellen.

Bei den folgenden Geschichten ist es uns so vorgekommen, als habe Jo ältere nichtsynoptische Stoffe, die schon schriftlich gefaßt waren, benützt: a) Jesus und die Samariter (s. zu 4 21 ff. 27. 28. 29. 35 ff.). b) Heilung des 38 Jahre lang Kranken (Exk. zu 5 18). c) Jesus am See (zu 6 16). d) Jesus und seine Brüder (Exk. zu 7 10). e) Jesus und der Blinde (zu 9 2. 17). f) Jesus und Lazarus (zu 11 1 f. 16. 20 22. 24. 28. 32. 34. 35. 39. Exk. zu 44). g) Fußwaschung (Exk. zu 13 20). h) Voraussage des Verrates (zu 13 29). i) Petrus sowie Maria Magdalena am Grabe (zu 20 11). k) Zwei Erzählungen von Begebenheiten am See (Exk. zu 21 14).

Doch die Abhängigkeit beschränkt sich keineswegs auf die erzählenden Partien. Auch in den Redeteilen zeigt sie sich nicht nur allgemein in dem Einfluß einer eigenartigen Geisteswelt mit ihren Ideen, Begriffen und Bildern (vgl. z. B. die Hirtenrede, Exk. zu 10 21), sondern auch hier unterliegen gewisse Perikopen dem Verdacht, durch Bearbeitung schriftlicher Vorlagen entstanden zu sein (s. zu 3 16 8 44. 56 f.). Und das kann ja nicht befremden, wenn wir den Evangelisten schon da, wo er am freiesten die Flügel müßte rühren können, im Prolog, sich auf überkommenes Schrifttum stützen sehen (s. zu 1 6). Auch für die Beurteilung der Art und Weise seiner Bearbeitung gibt uns ein Vergleich mit den Synoptikern an den Berührungsstellen gewisse Gesichtspunkte an die Hand. Halten wir die Geschichten von der Krankenheilung in Kapernaum 4 43—54 oder vom Wandeln auf dem See 6 16—22 mit ihren synoptischen Seitenstücken zusammen, so fällt zunächst die Steigerung des Wunderbaren bei Jo auf (Fernheilung in dem Augenblick, in dem das Wort gesprochen ist 4 47. 52 f. Verdoppelung des Wunders 6 21). Die ganze Fülle des Lichtes wird bei ihm auf den Wundertäter geworfen, der im Bewußt-

sein seiner göttlichen Allgewalt dasteht. Weiter aber kommt es unserem Autor gerade um der erhöhten Zumutungen willen, die er an den Glauben der Leser stellt, darauf an, das Geschehene möglichst gut zu sichern (Aussagen der Sklaven, die nicht wissen können, wie die Heilung sich erklärt, und die daher unbefangen und vertrauenswürdig sind, 4 51 f. Erwägungen und Feststellungen der Volksmenge 6 22. 24 f.). Das Zeichen führt 4 53 zum Glauben entsprechend der Erklärung von 20 31. Diese Merkmale der jo Arbeitsweise beobachten wir auch bei Erzählungen, die sich nicht auf synoptischem Grunde erheben. Sowohl die Perikope von der Blindenheilung wie die von Lazarus gaben uns Grund zu der Annahme, daß sie Bearbeitungen von Geschichten darstellten, bei denen das wunderbare Moment längst nicht die Bedeutung gehabt hatte, die sie im Johannesevangelium besitzt. Die Erweckung des Toten müssen die Jerusalemer bezeugen, die sich am Grabe einfinden (11 31. 33), während die Genesung des Blindgeborenen durch das eingehende Verhör des Geheilten so gut wie nur irgend möglich gesichert wird (9 8 ff.) Die Speisungsgeschichte (Kap. 6) lehrt uns, daß Jo an die übernommenen Erzählungen gern Jesusreden anschließt, die das Berichtete zum Symbol höherer Wahrheit werden lassen (Jesus das Brot vom Himmel). So werden wir die Hand des Evangelisten auch da verspüren, wo Jesus die Heilung des Blinden einleitet mit den Worten: „Solange ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt“ (9 5) oder wo er sich am Grabe des Lazarus als die Auferstehung und das Leben vorstellt (11 25). Leider läßt sich bei den Redepartien viel weniger leicht etwas darüber ausmachen, auf welche Art sich das schriftstellerische Bemühen des Verfassers betätigt hat. Fällt doch in ihnen die Möglichkeit eines Vergleiches mit der älteren Evangelienliteratur so gut wie völlig dahin, weil die Reden des jo Jesus, soweit sie nicht Bildungen des Verfassers darstellen, nach Form wie Inhalt aus einer ganz anderen Quelle geflossen sind. Hier bleibt nichts übrig, als das spezifisch Johanneische in Abzug zu bringen, um für den Rest die Möglichkeit der Uebernahme offen zu lassen, ohne in der Regel sagen zu können, ob aus *schriftlicher* Unterlage geschöpft worden ist.

Offensichtlich Johanneisches gibt es genug; und das weist sich, wo das synoptische Vergleichsmaterial kein Zeugnis ablegt, durch seine regelmäßige Wiederkehr oder auch durch sein positives Verhältnis zu der Anschauungsweise und den Zwecken des Jo als solches aus. Deutlich vermag man durch das ganze Buch hin ein schriftstellerisches Schema zu erkennen, das dem stofflichen Aufbau und dem Fortschritt der Handlung dienen will. Fortwährend wird auf Früheres zurückverwiesen, um zu verhindern, daß das Ganze in einzelne Szenen auseinanderfalle (4 46 auf 2 1—11 7 23 auf 5 8 f. 11 37 auf 9 6 ff. 12 17 auf 11 42 12 42 auf 9 22 13 33 auf 7 33 f. 8 21 f. 15 20 auf 13 16 18 14 auf 11 49 f.). Ein chronologischer Faden zieht sich durch die Darstellung. Das öffentliche Leben Jesu bewegt sich von Fest zu Fest: 2 13 5 1 6 4 7 2 10 22 11 55. Doch auch davon abgesehen werden ganz genaue Zeitangaben gemacht: dreimaliges τῇ ἐπαύριον 1 29. 35 43; am 3. Tage 2 1; einige Tage 2 12; 4 Monate 4 35; 2 Tage 4 40. 43; d. Festmitte 7 14; der letzte und große Tag des Festes 7 37; 2 Tage 11 6; 4 Tage 11 39; 6 Tage 12 1; am Tage darauf 12 12; vgl. 13 1; 10. Stunde 1 39. Ebenso erfährt der Leser stets, wo sich Jesus befindet: 1 43 2 1. 12. 13 3 22. 23 4 5. 46 5 1 6 1. 24 f. 59 7 1. 14. 28 10 23. 40 11 7 ff. 12 1. 12 18 1 ff. Einzelne dieser Angaben mögen aus der Ueberlieferung entnommen sein. Aber sie haben eben Aufnahme gefunden, weil sie dem 4. Evangelisten gelegen kamen, der mit solchen Mitteilungen die jenseits von alledem liegen, was man zur Zeit der Abfassung seines Werkes noch wissen konnte (s. zu 1 29), eine Art von Bewegung künstlich in sein Evangelium hineinträgt. Gemacht ist ebenso und dem gleichen Zwecke dient die Regelmäßigkeit, mit der Jesus zum Fest nach Jerusalem hinaufzieht (2 13 5 1 7 2. 14), um nicht minder stereotyp aus „Furcht vor den Juden“, diesem für Jo so bedeutsamen Begriffe (7 13 19 38 20 19), die Hauptstadt oder Judäa wieder-

um zu meiden (4 1. 3 7 1 10 39 f.). Solch künstliche Maßnahmen erweisen sich als nötig, weil das, was der Geschichte Leben gibt, die Entwicklung, für den ewigen Logos außer Ansatz bleiben muß. Er bildet sich weder als Persönlichkeit noch in seinen Beziehungen zur Welt fort. Da zwischen dieser und ihm von Anfang an tödliche Feindschaft herrscht — schon Nikodemus 3 2 wagt ihn aus Angst nur bei Nacht zu besuchen —, muß die Katastrophe planmäßig hinausgezögert werden. Und so hören wir denn immer wieder, daß man ihn greifen wollte, ohne ihn doch fassen zu können, weil seine Stunde noch nicht eingetreten war (7 30. 44 10 39; ähnlich 8 59). In die Reden kommt Bewegung auf ähnlich unwirkliche Weise. Hier steht unter den Mitteln die mehrdeutige Sprache Jesu und das dadurch herbeigeführte Mißverständnis des Hörers, das jenem Gelegenheit zur Berichtigung und weiteren Ausführung gibt (s. zu 2 22 und 20), obenan. Das dadurch zustande kommende Gespräch ist nur scheinbar lebendig. Die Verknüpfung von Rede und Geschichte aber geschieht oftmals in der Form, daß diese eine Wahrheit zur Anschauung bringt, die dann in jener ausführlich dargelegt wird. Jo scheint eine Vorliebe für Verdoppelungen zu haben. Doppelwunder steigern den Eindruck: 6 19 + 21 11 44. Doppelszenen: Martha bei Jesus 11 21 und Maria bei Jesus 11 32; die Engel und Maria Magdalena 20 13, der Auferstandene und Maria M. 20 15. Besonders jedoch macht er sich nichts aus der Wiederholung, die man beinahe als zu seinem Stil gehörig bezeichnen kann; dabei wechseln ganz wörtliche Wiederholungen mit solchen, die nur allgemein den Gedanken treffen: vgl. 1 15 mit 30 1 29 mit 36 7 33 f. mit 8 21 f. 10 26–28 mit der vorausgehenden Hirtenrede; vor allem die Abschiedsreden (s. Exk. zu 14 31) und das in immer gleichen Wendungen sich ergehende Selbstzeugnis Jesu. Zweifellos johanneisch ist nun aber weiterhin ein beträchtliches Gebiet, auf dem sich nicht der planmäßig schaffende Autor betätigt, sondern die Unzulänglichkeit im Bunde mit der Gleichgültigkeit. Dieses Urteil ist berechtigt angesichts der zahlreichen Widersprüche und sonstigen Schwierigkeiten, in die unser Evangelist sich und seine Leser verwickelt und die seine starke Abhängigkeit beweisen. Man hat nicht selten den Eindruck, als sei Jo des auf ihn einstürmenden Fremden nicht Herr geworden, es ihm über den Kopf gewachsen. AFaure teilt diese Empfindung in so starkem Maße, daß ihm nur e i n e Erklärung genügt: „Wir haben es mit einem unfertigen Werk zu tun, mit einem unvollendeten Entwurf“ (S. 117). Derartige Unausgeglichenheiten, bei denen meist nicht zu sagen ist, ob sie mehr den Denker belasten, der keinen Ausgleich suchte oder fand, oder den Schriftsteller, der etwas übernahm, was er organisch einzugliedern nicht imstande war, sind etwa die folgenden: Keiner nimmt die Botschaft Jesu an 1 5. 10 3 11. 12. 32 und alle laufen ihm zu 3 26. 29 f. Gott liebt die Welt und Jesus lehnt sie ab (s. zu 3 16), Jesus richtet nicht (3 17 8 15 12 47) und er tut es doch (5 22). Geistiges Weiterleben und Auferstehen am jüngsten Tage nebeneinander (s. zu 5 27 ff.). E i n Werk (7 21) trotz 7 31 und 2 23. Jesus hat den Seinen alles kundgetan 15 15 und kann ihnen doch vieles nicht sagen 16 12. Niemand fragt ihn, wohin er gehe 16 5, trotz 13 36 14 5. Sicher aber ist ein Mangel s c h r i f t s t e l l e r i s c h e r Fähigkeit festzustellen, wenn wir beobachten, wie Kap. 21 an Kap. 20 30 f. angeschoben, Kap. 15–17 hinter Kap. 14 31 eingefügt werden. Wie ungeschickt weist doch 11 2 im Präteritum auf einen Vorfall hin, den erst die Zukunft bringt. Jo ist eben immer wieder geneigt, was für ihn in der Vergangenheit liegt, so zu behandeln, als sei es auch für Jesus schon geschehen (3 13), wie er andererseits auch in die Zukunftsform verfallen kann (16 2) beim Reden von Dingen, die längst eingetreten sind (9 22 12 42). Und oft genug fanden wir seine Beschreibungen und Schilderungen recht unanschaulich; z. B. den Bericht über die Begebenheiten, die der Speisung folgten (s. zu 6 15. 16. 22—25), die Lazarusgeschichte, die Erzählung vom Einzug in Jerusalem (s. zu 12 9), das Verhör vor den Hohenpriestern (s. den Exk. zu 18 27) und die Szenen am Grabe (s. zu 20 2. 11. 16. 17). Auch der Versuch, eine

fortlaufende Darstellung zu geben, führt gelegentlich zu Unmöglichkeiten (s. zu 7 45 10 26; sowie zu 7 24 f.). Noch manches andere wäre zur Charakteristik des Schriftstellers Jo zu erwähnen, was im Kommentar schon bemerkt wurde und hier nicht wiederholt werden soll. Ueberschaut man alles miteinander, so möchte man unserem Evangelisten weder die Phantasie zutrauen, die dazu gehört eine Geschichte, wie etwa die von der Hochzeit zu Kana zu erdichten, noch die dramatische Kraft, welche Thompson und Windisch bei ihm beobachtet haben.

Doch die Empfindung für die Schranken, die ihm gezogen sind, das ist nicht der entscheidende Eindruck, mit dem Jo seine Leser entläßt. Vielmehr geht von seinem Buch eine starke Kraft aus, die eben in der Einseitigkeit ihrer Auswirkung doppelt wuchtig ist. Es bildet nicht nur die Schwäche, sondern mehr noch die Stärke unseres Evangelisten, daß er sich ganz und gar an den Wunsch verliert, Jesus als den himmlischen Erlöser allen Konkurrenten gegenüber und allen Bemängelungen seiner Person, seines Lebens und seines Geschickes zum Trotz den Heilsuchenden zu empfehlen. Die Ausschließlichkeit seiner Einstellung auf Jesus versöhnt uns mit seiner Behandlung der Einzelheiten des äußeren Lebens, der Szenerie, der Nebenfiguren. All seine Mängel vermögen der Großartigkeit seines Bekenntnisses zu seinem Herrn keinen Eintrag zu tun. In dessen Dienst hat er restlos gestellt was an Fähigkeiten in ihm war und was sein Leben in einer religiös höchst lebendigen Umgebung ihm geschenkt hatte.

VERZEICHNIS DER EXKURSE

Vorbemerkung S. 3. Der Λόγος 5. Johannes der Täufer im 4. Evgl. 14. Κόσμος 18. δόξα 22. Die Juden 28. Der Prophet 30. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου 33. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 34. Abschnitt 1 29—34 und der synoptische Taufbericht 35. Berufung der ersten Jünger 40. Das Weinwunder 43. Die Tempelreinigung 46. Die Zeugung durch Gott 48. Die Wiedergeburt 49. Jesus der Gottgesandte 55. Geschichtlichkeit des Nikodemusgesprächs 58. Das Wasser des Lebens 65. Die Brunnenszene 72. Bedeutung der Wundergeschichten 4 43—5 18 79. Die Rede vom Himmelsbrot 95. Komposition und Bedeutung von Kap. 6. 97. Glaube und Erkenntnis 99. Der Abschnitt 6 64—71 und die Synoptiker 102. Die Szene 7 1—10 103. Die Ehebrecherin 111. Der feierliche Ich-Stil 114. Teufel und Dualismus 125. Die Blindenheilung 132. Hirtenrede und Hirt 138. Die Erweckung des Lazarus 149. Die Fußwaschung 166. Der Jünger, den Jesus lieb hatte 168. Sind Kap. 15—17 Einlage? 182. Das hohepriesterliche Gebet 201. Der Abschnitt 18 12—27 207. Die Verhandlung vor Pilatus 214. Der Nachtrag 228. Die Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias 231. Petrus und der Lieblingsjünger im Kap. 21 233. Allgemeines: I. Verfasser, Heimat und Entstehungszeit des vierten Evangeliums 235. II. Die Voraussetzungen für die Entstehung des vierten Evangeliums 237. III. Aufbau und Komposition, schriftstellerische Art und Zweck des vierten Evangeliums 240.

S0-FSO-520